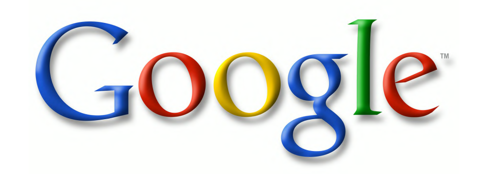
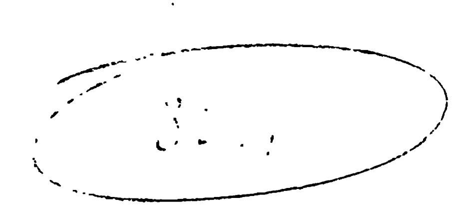
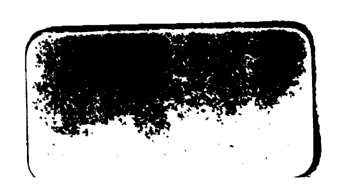
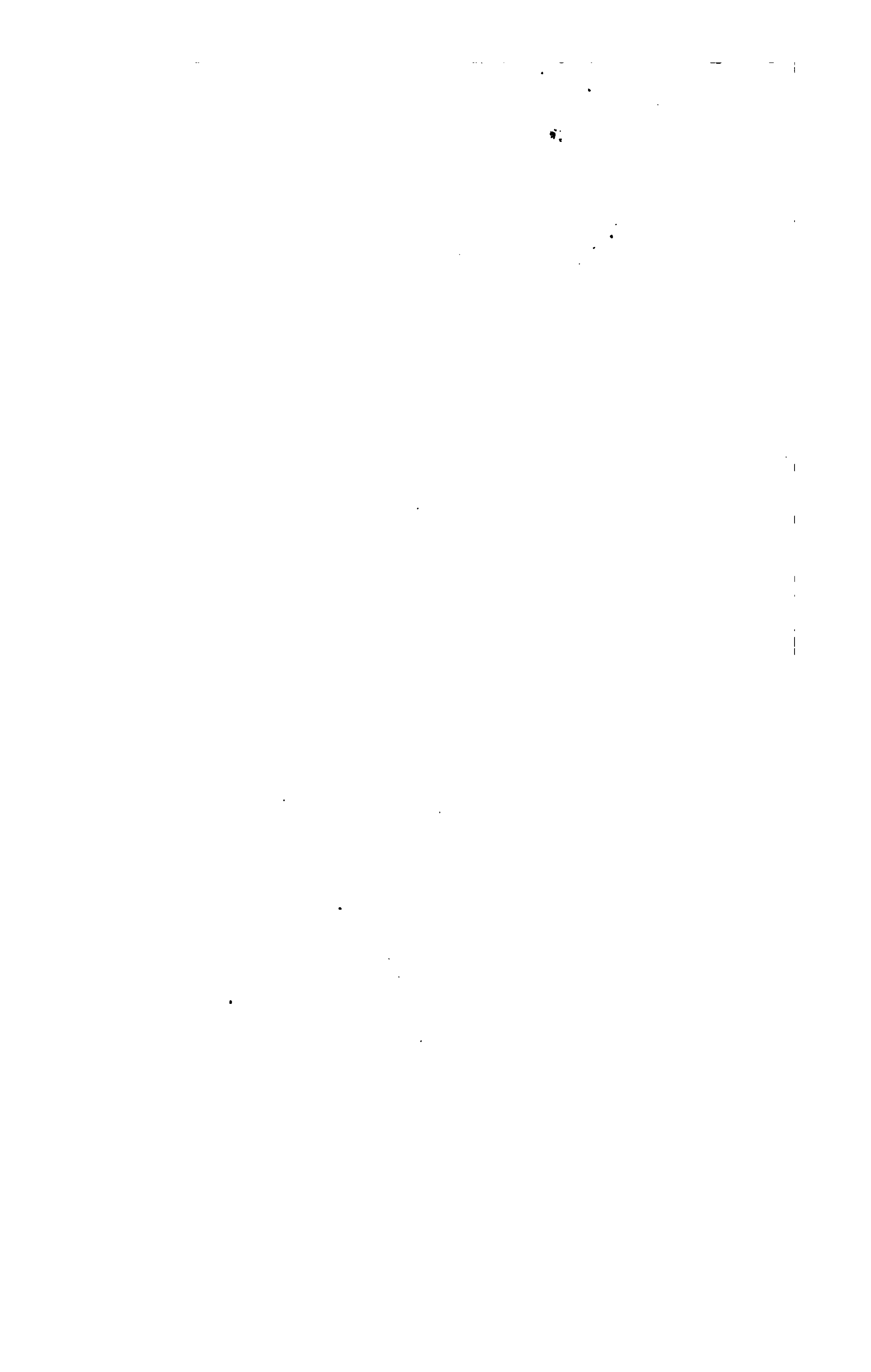








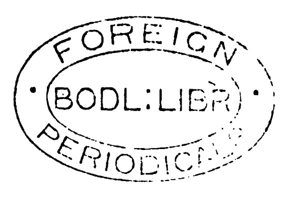


Zeitschrift

für

katholische Theologie.

32



Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. H. Grisar, S. J.,

Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

Sechster Jahrgang.

1882.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Felician Rauch.

1882.

Mit Fürstbischöflicher Genehmigung.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

Seite

Ueber das letzte Motiv des Glaubens (Wieser) 1
Jakob Lainez und die Frage des Laienkelches auf dem Concil von Trient. Mit einer ungedruckten Concilsrede von Lainez. II. (Schluß) (Grisar) 39
Der allgemeine Wesensbegriff der sieben Gaben des hl. Geistes nach der theologischen Summa des hl. Thomas (Bodewig) 113, 248
Wie wurde König Johann von England Vasall des römischen Stuhles (Ladenbauer) 201, 393
Die Nothwendigkeit der Offenbarung (Granderath) 283
Ein alphabetisches Lied Jesus Sirach's (Bickell) 319
Die Gewohnheiten gegen die Disciplinardecrete des Trienter Concils (Biederlack) 438, 608
Begriff, Nutzen und Methode der Dogmengeschichte (Katschthaler) . 472
Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit Constantins des Großen (Grisar) 585
Kirchliche Jurisdiction und das Suppliren derselben (Lehmkuhl) . 659
Kritische Bemerkungen zur Gersen-Kempisfrage I. (Denifle) . . 692

Recensionen.

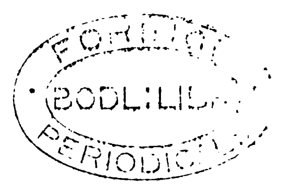
Schanz, Commentar über das Evangelium des heiligen Markus (Schäfer) 140
Kapellmann, Pastoralmedizin; Stöhr, Handbuch der Pastoralmedizin; Olfers, Pastoralmedizin (Noldin) 145
Bosen-Rheinstädter, Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner (Helfer) 153
Albertus, Die Sozialpolitik der Kirche (Kobler) 161
Kurz, Mariologie; Stamm, Mariologia (Hurter) 168
Delama, Tractatus de justitia (Biederlack) 176
Rituale Roman. ed. 2. Pustet (Noldin) 179
Weiß, David und seine Zeit (Seisenberger) 334
Hötzl, Jakob und Esau, Typik und Kasuistik (Bardenhewer) . 338
Bickell, Carmina Veteris Testamenti metrice (Flunk) . . 340
Nilles, Kalendarium utriusque ecclesiae, tom. II. (Probst) . 346
Gutberlet, Die Psychologie; Pesch, Das Weltphänomen; Heman, Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung (Wieser) 353
Grube, Johannes Busch (Ludewig) 366
Kleutgen, Institutiones theologicae vol. I. (Schmude) . . 529
Schneemann, Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse; Weitere Entwicklung der thom.-molinist. Controverse; Controversiarum de div. gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus (Nisius) 533
Bouquillon, Institutiones theol. moralis specialis; Wirthmüller, Die moral. Tugend der Religion (Noldin) . . 542

Seite

Brück, Die geheimen Gesellschaften in Spanien bis zum Tode Ferd. VII. (Bauer) 550
Burckhardt, Die Zeit Constantins d. Gr.; Brieger, Constantin d. Gr. als Religionspolitiker (Grisar) 554
Sdralek, Hinkmars kanon. Gutachten über die Ehescheidung Lothars II. (Kobler) 562
Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechtes (Biederlack) 719
J. M. S., Compendium des katholischen Eherechtes (Biederlack) . 726
Bautz, Die Hölle (Hurter) 729
Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte (Grisar) 737
Alzog, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte (Grisar) . 774

Bemerkungen und Nachrichten.

Ueber den Einklang zwischen Bibel und Wissenschaft 182
Ueber neuere Franziskus- und Franziskanerliteratur 189
E. Bekker über und für Maria Stuart 193
Die Concilienfeste in der orientalischen Kirche 195
Analecta Bollandiana 197
Verschiedenes 198
Ein neues Fragment einer gallikanischen Weihnachtsmesse . . 370
Ungedruckter koptischer Bericht über die Schwester des hl. Pachomius und ihre Klosterstiftung 373
Die Schreibung Bonifatius bei den Orientalen 375
Zur Charakteristik der heutigen Geschichtschreibung (Janssen — Baumgarten — v. Druffel) 376
Neuere Literatur über den hl. Thomas 386
Garrucci's Storia dell' arte cristiana 391
Zur Abwehr 391
Zur Frage über den Priester als außerordentlichen Spender der Firmung 567
Die Bulle Grande munus und die Orientalen 573
Dogmatische Stellen aus neuedirten Reden und Hymnen des heil. Ephrem 578
Zur Darstellung der Hirten und der Weisen in der christlichen Kunst 580
Pius V. und Ivan der Schreckliche 582
Ein eigenhändig geschriebener Predigtcodex des sel. Petrus Canisius 583
Zur Geschichte der Gesellschaft Jesu in Weißrußland . . . 776
Zur Wiener Kirchenväterausgabe 782
Einige philosophische Novitäten 783
Drei neuere Beiträge zur Evangelienfrage 786
Eine tschechische Zeitschrift 788
Beleuchtung eines Angriffes gegen die hebräische Metrik . . 784



Abhandlungen.

Ueber das letzte Motiv des Glaubens.

Von Prof. J. Wieser S. J.

Beweggrund des christlichen Glaubens ist nach der bestimmten, vom vaticanischen Concil [1]) neuerdings bestätigten Lehre der katholischen Kirche die göttliche Offenbarung vermöge der in den Attributen der Allwissenheit und Wahrhaftigkeit begründeten absoluten Auktorität Gottes, oder Gott die erste Wahrheit, insoferne er in der Offenbarung zu den Menschen spricht (prima veritas revelans). Kann darüber unter Katholiken im Allgemeinen kein Zweifel sein, so gibt es doch manche damit in Verbindung stehende Fragen, welche zu den lebhaftesten Kontroversen Anlaß gaben und noch keineswegs endgiltig gelöst sind. Die absolute Glaubwürdigkeit des göttlichen Zeugnisses bildet das nächste Motiv: welches ist aber das letzte? Wie und wodurch erlangen wir Gewißheit von der Auktorität Gottes und der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung? Stützt sich der Glaube zuletzt auf die vorläufig erkannten Glaubwürdigkeitsgründe, auf die sog. praeambula fidei? Wie verhält es sich dann mit seiner Unmittelbarkeit, seiner Uebernatürlichkeit,

[1]) Fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Conc. Vatic. sess. III. cap. 3.

seiner Göttlichkeit? Die hervorragendsten Theologen aus verschiedenen Jahrhunderten bis auf die Gegenwart haben sich an der Lösung dieser und ähnlicher Fragen versucht, ohne daß es ihnen gelungen wäre, volle Klarheit zu schaffen und eine Einigung der Meinungen herbeizuführen; muß es im Hinblicke auf ihre scharfsinnigen Eröterungen nicht fast als eine Art von Anmaßung erscheinen, die Behandlung eines so schwierigen Themas in Angriff zu nehmen? Jedoch, an die Untersuchung einer Frage gehen, heißt nicht soviel als sich anheischig machen, ein maßgebendes Urtheil zu fällen und das Gewirre der Meinungen wie mit einem Schlage zu beseitigen; wir möchten hier einfach in Bezug auf den hauptsächlichsten Punkt unsere Meinung äußern, und zwar vorzüglich veranlaßt durch unsere frühere Besprechung der diesen Gegenstand betreffenden Monographie von Herrn Professor Dr. Alois Schmid,[1]) bei der wir selbstverständlich auf eine eingehendere Darlegung der eigenen Ansicht verzichten mußten. Polemische Absichten liegen uns ferne.

Um sicherer zu Werke zu gehen, haben wir zuerst einige Vorfragen zu erledigen, die für die Lösung der schwierigen Aufgabe von größerem Belange sind.

Begriff des Glaubens im Allgemeinen. Glauben im Allgemeinen bedeutet etwas für wahr halten, einer Ansicht oder Behauptung zustimmen, eine Erkenntniß mit voller Ueberzeugung oder wenigstens mit einiger Beruhigung festhalten.[2]) Es unterscheidet sich also wesentlich von dem blos begrifflich vorstellenden Erkennen, weil es die Beistimmung als Grundmoment in sich schließt und daher wie der hl. Thomas sagt[3]) nicht in der ersten Erkenntnißthätigkeit sich finden kann. Die Zustimmung hat der Glaube mit dem Meinen und dem Wissen gemein. Insoferne man also nur dieses Moment ohne nähere Bestimmung in's Auge faßt, schließt ebenso das Wissen wie das Meinen ein Glauben in sich, und in diesem Sinne sagt der hl. Augustin: Quod intelligo, id etiam credo, at non omne quod credo, id etiam intelligo.[4])

[1]) Im 4. Jahrgang dieser Zeitschrift S. 539 ff.

[2]) Credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare. S. Aug. De praedest. sanct. 5. Vgl. Thom. S. th. 2. 2. qu. 2. art. 1.

[3]) In l. 3. Sent. d. 23. q. 2, art. 2. De Ver. q. 14. a. 1.

[4]) De magistro n. 37.

Denselben Sinn hat die manchmal vorkommende Aeußerung: „Ich glaube nur, was ich sehe," oder „ich glaube das nicht, bevor ich es selbst erfahre."

Wird aber der Begriff des Glaubens genauer gefaßt, so daß nicht blos die Zustimmung als solche, sondern auch die Art derselben und ihre Vermittelung in Betracht kommt, so unterscheidet sich der Glaube von der Meinung wie von dem Wissen. Nach der Lehre des hl. Thomas steht er zwischen beiden in der Mitte und unterscheidet sich von jener durch die Entschiedenheit der Beistimmung, von diesem durch den Mangel an innerer, durch den Gegenstand selbst bestimmter Einsicht.[1]) Demgemäß könnte kein Fürwahrhalten als Glaube bezeichnet werden, das nicht wenigstens mit subjektiver Gewißheit verbunden wäre. Das gilt jedoch nur vom Glauben im strengen Sinne des Wortes. Im gemeinen Leben hat der Ausdruck „glauben" eine weitere Bedeutung, so daß er auch auf jenes Fürwahrhalten Anwendung findet, das die Möglichkeit des Gegentheiles nicht geradezu leugnet; und man kann sonach den Unterschied zwischen Glauben und Meinen dahin präcisiren, daß die Meinung wesentlich eine jeglicher Gewißheit entbehrende Annahme ist, während der Glaube seinem allgemeinsten Begriffe nach die volle Gewißheit weder ausschließt noch fordert, und daher je nach den Umständen ebenso ein bloßes Meinen, wie eine objektiv verbürgte und subjektiv zweifellose Ueberzeugung sein kann.[2]) Hiemit ist auch ein wesentliches Moment angegeben, wodurch sich der Glaube seinem Begriffe nach vom (empirischen und scientifischen) Wissen unterscheidet. Das Letztere ist im Unterschiede vom Ersteren seiner Natur nach ein Erkennen, das die

[1]) Ex parte subjecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides, et scientia: nam de ratione opinionis est, quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi, unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est quod habet firmam inhaesionem cum visione intellectiva, habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet, excedit enim opinionem in hoc, quod habet firmam inhaesionem, deficit vero a scientia in eo, quod non habet visionem. S. th. 1. 2. qu. 67. art. 3.

[2]) Die lateinische Sprache ist bedeutend reicher an Ausdrücken zur Bezeichnung verschiedener Abstufungen des Fürwahrhaltens, die wir oft unterschiedslos in dem Ausdruck „Glauben" zusammenfassen.

Möglichkeit des Irrthums ausschließt; man kann daher wohl von einem irrigen Glauben, nicht aber von einem irrigen Wissen sprechen; ein falsches Wissen ist streng genommen eine contradictio in adjecto; nur ein vermeintliches oder Schein-Wissen kann es geben. Da aber auch der Glaube thatsächlich oft eine mit vollster objektiver Gewißheit verbundene Ueberzeugung ist, so haben wir den Unterschied noch genauer festzustellen. Dem Glauben mangelt, wie wir von Thomas hörten, die visio intellectiva; das ist nicht gerade so zu verstehen, als ob dieser Ausdruck nie von einer Ueberzeugung gebraucht würde, die sich auf innere Beweisgründe stützt; wir sprechen z. B. vom Glauben an eine moralische Weltordnung, an das Dasein Gottes, an die Fortdauer der Seele, wenn wir auch nur eine rein wissenschaftliche Ueberzeugung damit ausdrücken wollen. Der Nachdruck liegt vielmehr darauf, daß der Gegenstand der Erkenntniß nicht blos durch sich selbst einleuchtet, sondern durch sein Einleuchten ohne weiters das Urtheil bestimmt. Wissen nennt man nämlich vorzugsweise eine mit zwingender Evidenz verbundene Erkenntniß, oder eine Erkenntniß, deren Gründe allgemein erkannt werden können und nur recht entwickelt und verstanden zu werden brauchen, um alle Möglichkeit eines Zweifels zu beseitigen. Dahin gehören vor allen die auf Autopsie beruhenden Erfahrungskenntnisse, sowie die logischen und mathematischen Verhältnißbestimmungen. Dagegen spricht man von Glauben, so oft die Anerkennung einer wie immer erfaßten Wahrheit irgendwie von der Persönlichkeit des Anerkennenden abhängt, sei es nun, daß der Einfluß des Willens und des Gemüthes sich geltend macht, oder daß die Gründe nur dunkel und unbestimmt erfaßt werden, so daß man weder sich noch andern genau davon Rechenschaft geben kann, oder daß Motive in Betracht kommen, die ihrer Natur nach allen genauen Maßbestimmungen sich entziehen, oder daß es endlich sich um Wahrheiten handelt, deren Erfassung und Anerkennung von den mannigfaltigsten, in verschiedene Gebiete eingreifenden, und tiefes Denken erheischenden Erwägungen abhängt. Zuweilen wird auch die Anerkenung solcher Wahrheiten, die jedem unmittelbar evident sind, wie z. B. der ersten Prinzipien, [1]) als Glaube bezeichnet, weil sie sich nämlich nicht weiter klar machen lassen und so dem Drange des Wissens alles in seinen Voraussetzungen zu verfolgen und aus seinen Gründen zu

[1]) Vgl. Arist. analyt. post. cap. 2. §. 15.

erfassen einen unübersteiglichen Damm entgegensetzen. Sehr einseitig wäre es, den Glauben seinem allgemeinen Begriffe nach als eine auf das unmittelbare Zeugniß des Gefühls gegründete Annahme zu bezeichnen; das hieße das Besondere mit dem Allgemeinen verwechseln; und nicht weniger einseitig wäre es, Glauben mit Kant[1]) als ein nur subjektiv zureichendes Fürwahrhalten, das zugleich für objektiv unzureichend gehalten werde, zu definiren. Es gibt keine Ueberzeugung, die ihre Gründe für objektiv unzureichend hält, wenn gleich oft das Bewußtsein vorhanden ist, daß dieselben nicht allgemein zugänglich sind oder nicht bei allen die ihnen gebührende Würdigung finden.

Der Autoritäts- oder Zeugnißglaube. Eine engere Bedeutung erhält der Ausdruck „Glaube" als Bezeichnung einer Annahme auf Grund fremden Zeugnisses, und in dieser Bedeutung wird er vorzugsweise gebraucht. Der Zeugnißglaube unterscheidet sich vom Glauben im weitern Sinne nur durch die äußere Vermittlung des Fürwahrgehaltenen, schließt aber übrigens die nämlichen Bestimmungen in sich. Der Gegenstand des Zeugnisses als das nächste Objekt wird als wahr angenommen, ohne daß eigene Erfahrung oder innere Einsicht in das Wesen der Sache die Beistimmung des Geistes verursacht, nur vermöge der Auktorität des Zeugen. Diese selbst aber ist in der Regel keineswegs Objekt eines eigentlichen Wissens, sondern muß in der vorhin beschriebenen Weise geglaubt werden. Nicht selten zwar ergibt sich aus verschiedenen Indicien mit zwingender Evidenz, daß der Zeuge nicht blos im Allgemeinen glaubwürdig sei, sondern auch in dem vorliegenden Falle weder irren noch täuschen könne; in solchen Fällen hat die Anerkennung der Auktorität den Werth eines durch Schlußfolgerungen erlangten Wissens; denselben Werth hat aber auch die Anerkennung des Bezeugten, weil dessen Wahrheit mit der constatirten Auktorität schon gegeben ist und ihre Leugnung oder Bezweiflung unter jener Voraussetzung einen innern Widerspruch in sich schließen würde; ob eine Thatsache aus sachlichen Indicien, oder aus Zeugnissen mit Nothwendigkeit erschlossen werde, hat auf die meritorische Qualifizirung der dadurch gewonnenen Ueberzeugung nicht den geringsten Einfluß.[2])

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, 2. Ausg. S. 850.

[2]) Der gewöhnliche Sprachgebrauch bezeichnet die auf solche Weise erlangte Erkenntniß einfach als Wissen, insbesondere dann, wenn die

Vielfach ist jedoch die Auktorität nicht von der Art, daß ihre Anerkennung der besondern Subjektivität gar keinen Spielraum gestatten würde, besonders, wenn die Motive der Glaubwürdigkeit nicht speciell und unmittelbar den gegebenen Fall betreffen; eine streng logische Subsumirung des Einzelnen unter das Allgemeine wäre eben nur bei einer mit Evidenz erkannten absolut unwandelbaren Auktorität zulässig. Wir können daher die Anerkennung der Auktorität in vielen Fällen ohne Zweifel als Glauben bezeichnen und zwar auch dann, wenn sie uns die vollste Sicherheit bietet und eine eigentliche Gewißheit von der Wahrheit des Bezeugten in unserem Geiste hervorruft; denn die Motive beruhen oft auf mancherlei (allerdings vollkommen berechtigten) Voraussetzungen; sie sind nicht mathematisch bestimmbar, sondern erfordern vielmehr nicht selten eine gewisse Abwägung und Werthschätzung von Seite des Subjekts, und können daher den Einen im Zweifel lassen, während sie den Andern unwillkürlich überführen. Ich will jedoch nicht sagen, daß wir bei der Annahme eines Zeugnisses jedesmal einen doppelten Glaubensakt setzen; dem Glauben an das Bezeugte geht nur ein Erkennen voraus und nicht dieses Erkennen, sondern die Zustimmung zu demselben ist Glaube. Derselbe Akt aber, womit ich auf Grund der dem Geiste sich darstellenden Motive das Vorhandensein der Auktorität für diesen concreten Fall anerkenne oder glaube, enthält auch die Zustimmung zum Gegenstande des Zeugnisses; und wenn auch oft förmliche Urtheile über die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses der definitiven Annahme desselben vorausgehen, so enthält doch erst diese die volle Anerkennung der Auktorität, wie der durch sie verbürgten Wahrheit.

Wenn der Auktoritätsglaube, wie so eben bemerkt wurde, in vielen Fällen mehr oder weniger von der persönlichen Individualität des Glaubenden abhängt, so folgt daraus keineswegs, daß der na-

---

Zeugenaussagen nur als Vehikel der Mittheilung dienen, deren Verläßlichkeit aber durch so viele Indicien bestätiget wird, daß die persönliche Auktorität der einzelnen Zeugen kaum in Betracht kommt, wie z. B. bei allgemein verbreiteten geographischen Kenntnissen. Ueberhaupt wird der Ausdruck „Wissen" gebraucht, so oft die auf Glauben beruhende Kenntniß nur für sich, ohne Rücksicht auf ihre Erwerbung, genommen wird. So glaubt z. B. der Schüler zu wissen, was er auf das Zeugniß des Lehrers annimmt.

türliche Glaubensaffens in solchen Fällen jedesmal auf Freiheit beruhe; sehr oft ist der Geist trotz der Abneigung gegen das Bezeugte nicht im Stande die Verläßlichkeit des Zeugnisses in Zweifel zu ziehen. Und auch dann, wenn das Zeugniß nicht die erforderlichen Eigenschaften besitzt, um die Möglichkeit eines Irrthums auszuschließen, ist es nicht immer ein eigentlich freier Willensakt, der die Zustimmung bedingt; sie erfolgt meistens spontan je nach dem Gewichte der Gründe oder der Stärke der subjektiven Einflüsse, deren der Geist aus Mangel an Reflexion sich nicht immer bewußt ist.

Die Auktorität des Zeugen beruht, so oft nur die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses in Betracht kommt, ausschließlich auf seiner Sachkenntniß und Wahrheitsliebe, wie weit sie uns bekannt sind; ich sage ausschließlich, denn die genannten Bedingungen sind ebenso nothwendig, als für sich allein genügend, um die Glaubwürdigkeit einer Aussage zu begründen. Aber hat nicht der Vater dem Kinde, der Lehrer dem Schüler, der in Ansehen stehende Mann dem Mißachteten gegenüber eine besondere Auktorität, auch wenn es sich blos um gläubige Hinnahme einer Aussage handelt? ohne Zweifel, aber eben nur so weit, als dergleichen Beziehungen ihrer Natur nach Präsumtionen zu Gunsten der Wahrhaftigkeit schaffen.[1]) Sonst üben sie auf die Auktorität der Zeugenschaft als solche keine weitere Rückwirkung. Aber sie begründen eine Auktorität eigener Art, die mehr als die bloße objektive Glaubwürdigkeit in sich faßt. Die Auktorität ist eine moralische Befugniß oder je nach ihrer Beschaffenheit eine in persönlichen Eigenschaften und der Gunst der Umstände begründete Macht, auf die Thätigkeit Anderer einen maßgebenden Einfluß zu üben. Nun ist es aber klar, daß

---

[1]) Das innige Verhältniß, das z. B. zwischen Eltern und Kindern besteht, bildet ohne Zweifel eine gewisse Bürgschaft für das Bestreben, jede durch Mangel an Aufmerksamkeit oder an Aufrichtigkeit verschuldete Täuschung zu vermeiden. Aehnlich verhält es sich mit der allgemeinen Achtung, die ein Zeuge genießt. Insoferne sie nicht schon größtentheils auf die bereits bewährte Glaubwürdigkeit sich stützt, setzt sie doch wenigstens einen Mann von Charakter voraus und bildet für sich selbst eine mächtige Schranke gegen das bedenkliche Wagniß durch eine leichtfertige, unverbürgte, oder offenbar falsche Aussage sich bloszustellen.

in manchen Verhältnissen zum allgemeinen Rechte, als glaubwürdig zu gelten, die besondere Befugniß hinzutritt, zu fordern, daß das Zeugniß Beachtung finde und daß ihm mit Zurückweisung entgegengesetzter Einflüsse jener Glaube entgegengebracht werde, den nur immer die Glaubwürdigkeit des Zeugen ermöglicht; ein unbedingter Glaube freilich nur dann, wenn die Auktorität selbst eine unfehlbare ist. Ebenso ist es klar, daß manche persönliche Eigenschaften des Zeugen geeignet sind, das Urtheil zu bestechen und in dem fremden Willen eine das rechte Maß oft weit übersteigende Bereitwilligkeit zur Annahme seines Zeugnisses hervor zu rufen, folglich eine faktische Auktorität zu begründen, die über die objektive Glaubwürdigkeit hinausgeht.

Der sittliche Werth des natürlichen Glaubens ist hienach leicht zu bestimmen. Der Auktoritätsglaube ist im Allgemeinen für die menschliche Gesellschaft unumgänglich nothwendig; er bildet eine der ersten Voraussetzungen für die allseitige Ausbildung der Einzelnen und ist zugleich das Band, das alle miteinander vereinigt; nicht umsonst hat der Schöpfer die Neigung zu glauben einem jeden in das Herz gepflanzt. Aber diese Neigung ist zu regeln; es gibt auch hier ein zu wenig und zu viel; gar oft kann es Pflicht sein, einem Zeugnisse mit Mißtrauen entgegenzutreten. Der sittliche Werth des Glaubens ist daher im Einzelnen sehr verschieden, je nach dem Maaße der Freiheit des Urtheils und der Berechtigung der Motive, welche die Zustimmung herbeiführen. Auch der rechtmäßige Glaube gestaltet sich wieder verschieden; in manchen Fällen ist er nur die Erfüllung einer allgemeinen socialen Pflicht, in andern zugleich ein Akt schuldiger Unterwerfung unter eine besondere Auktorität.

Der theologische Glaube. Der christliche Offenbarungsglaube als theologische Tugend unterscheidet sich, wie bekannt, in mehrfacher Hinsicht vom menschlichen Auktoritätsglauben, so namentlich durch seinen übernatürlichen Ursprung, seine Beziehung zur visio beatifica, sein Formal- und Materialobjekt, seine alles übersteigende Festigkeit (assensus super omnia), seine strenge Pflichtmäßigkeit und die ihm wesentlich zukommende Freiheit. Die zwei zuletzt genannten Eigenschaften müssen wegen ihres Zusammenhanges mit dem eigentlichen Objekte unserer Untersuchung etwas näher ins Auge gefaßt werden.

Die Auktorität Gottes ist eine allumfassende und unbedingte sowohl wegen der unendlichen Vollkommenheit und Herrschermacht Gottes als wegen des allseitigen und durchgängigen Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem der Mensch wie jedes Geschöpf seinem Dasein und seiner Bestimmung nach zu Gott seinem Urheber steht. Daraus folgt, daß Gottes Wort nicht blos die höchste objektive Glaubwürdigkeit besitzt und daher ohne alle Gefahr eines Irrthums geglaubt werden kann, sondern auch, sobald es erkannt ist, zur Vermeidung des unvernünftigsten Frevels geglaubt werden muß. Daraus folgt weiter, daß, wenn Gott eine Offenbarung an und für die Menschheit ergehen läßt, auch die erforderliche Kenntnißnahme nicht dem Belieben der letztern anheimgestellt bleibt, sondern als strenge Pflicht erscheint, und zwar so, daß auch die Existenz des Zeugnisses, ebenso wie sein Inhalt mit zweifelloser Ueberzeugung festgehalten werden muß, sobald genügende Gründe ihre Wirklichkeit vorliegen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Pflichtmäßigkeit des göttlichen Glaubens wesentlich von der des menschlichen; denn wenn auch manchmal eine blos menschliche Auktorität jemanden verpflichten kann, sich um das Vorhandensein ihrer Kundgebungen zu kümmern, so ist sie doch keineswegs berechtigt, eine jeden innern Zweifel ausschließende Ueberzeugung von deren Existenz zu fordern; ihren Zwecken genügt überhaupt die sogenannte moralische Gewißheit, in der Bedeutung einer großen Wahrscheinlichkeit.

Die Pflichtmäßigkeit des theologischen Glaubens, die übrigens auch aus dessen Beziehung zur übernatürlichen Bestimmung des Menschen sich ergibt, hat die Freiheit des Glaubens zur Voraussetzung; denn die Pflicht herrscht nur wo keine Nothwendigkeit herrscht. Hier ist der Platz, das Verhältniß der Willensthätigkeit zum Glauben in Erwägung zu ziehen. Die Freiwilligkeit des Glaubens fordert nicht in jedem Sinne nothwendig die innere Freiheit des Glaubensassenses. Der Wille kann auch bei innerlich unfreien Akten sich geltend machen. So ist z. B. die Einsicht für sich betrachtet innerlich von der Willensbestimmung ganz unabhängig; nichts destoweniger ist sie ein Gegenstand des Wollens; dieses kann auf ihre Erzeugung und Vervollkommnung den wirksamsten Einfluß üben, jedoch immer nur so, daß es auf die Applicirung und Anstrengung der intellektuellen Kräfte einwirkt, während die Einsicht selbst einzig durch ihr eigenes Objekt bestimmt wird. So kann

sich der Wille auch dem Glauben gegenüber äußerlich auf mannigfaltige Weise bethätigen, indem er z. B. auf Erlangung und Anwendung der Mittel, die zum Glauben führen können, bedacht ist und die intellektuelle Thätigkeit provocirt. Die Willensthätigkeit ist aber beim Glauben nicht auf diesen äußeren Einfluß beschränkt; sie sorgt nicht blos für die Herbeiführung der Bedingungen, für Vorlegung des Objektes, Erforschung der Motive u. s. w., sie bestimmt auch innerlich den Glaubensakt selbst, indem die Zustimmung des Intellektes durch sie bedingt ist, durch sie bewirkt wird, durch sie als ein assensus super omnia sich gestaltet.[1]) Wird also auch der theologische Glaube mit Recht als eine intellektuelle Tugend bezeichnet, so ist doch der Glaubensakt — nicht blos das velle credere, das dem Akte vorangeht oder ihm äußerlich gegenübersteht, sondern das credere — innerlich und wesentlich vom Willen abhängig und daher wird auch die freie Betheiligung des Willens in die Begriffsbestimmung des Glaubens selbst aufgenommen.[2]) Der hl. Thomas schreibt sogar dem Willen die Hauptrolle, die Führerschaft zu.[3])

Beide Eigenschaften, sowohl die Pflichtmäßigkeit als die Freiheit des Glaubens, stehen in innerer Beziehung zu seinem Zwecke. Dieser liegt zwar zunächst in der Erkenntniß; der Glaube hat die Bestimmung, den Menschen mit seinem übernatürlichen Ziele bekannt zu machen, und ihm die Wahrheiten und Grundsätze mitzutheilen, die seinen auf dieses Ziel gerichteten Bestrebungen als Norm dienen; er erhebt den Geist zur Theilnahme am göttlichen Wissen, befreit ihn von den Umstrickungen einer trügerischen Gnosis und den beständigen Schwankungen menschlichen Meinens und Wähnens (Ephes. 4. 14.), erweist sich endlich als eine gewisse Vorausnahme der jenseitigen Erkenntniß im Lichte der Glorie. Aber man muß sich wohl in Acht nehmen, die Zumittelung von Erkenntnissen, die

---

[1]) Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate. S. Th. De Ver. q. 14. a. 1.

[2]) Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam. S. Thom. S. th. 2. 2. qu. 2. art. 9. De Ver. q. 14. a. 1.; a. 2. ad 10.

[3]) In cognitione Fidei principalitatem habet voluntas. S. c. gent. III. 40.

Förderung des Wissens, als ausschließlichen, oder auch nur als den hauptsächlichsten Zweck des Glaubens hinzustellen. In diesem Falle wäre kein Grund vorhanden, warum Gott nicht in solcher Weise sich offenbarte, daß die äußere Evidenz der geoffenbarten Wahrheit die intellektuelle Zustimmung förmlich erzwingen würde; und der Grad der Vollkommenheit des Glaubens würde im geraden Verhältnisse zu dem Umfange, der Tiefe und der begrifflichen Durchbildung der Glaubenserkenntniß stehen, während in Wirklichkeit ganz andere Vorzüge den Ausschlag geben; die vielfachen und strengen Prüfungen, denen Gott oftmals den Glauben seiner bevorzugten Diener unterzog, müßten zwecklos und widersinnig erscheinen. Der Glaube ist vielmehr seiner Bestimmung nach ein Akt der Hingabe an Gott, eine Bethätigung des Abhängigkeitsverhältnisses, eine Unterordnung der eigenen Einsicht unter die göttliche Wahrheit und Weisheit, eine Huldigung des Verstandes wie des Willens, ein Opfer der geistigen Selbstverleugnung, und wird daher auch ausdrücklich von der hl. Schrift als ein Obsequium [1]) bezeichnet. Wenn der Glaube gerühmt wird, so geschieht es eben vorzüglich deßwegen, weil der Mensch dadurch auf das eigene Selbstgenügen verzichtet, dem Drange der eigenen Befriedigung und Verherrlichung im Erkennen und Begreifen widersteht, die göttliche Vernunft zur Richtschnur der seinigen macht und dem Allerhöchsten allein die Ehre gibt, während umgekehrt der Stolz und die Selbstverherrlichung als das größte Hinderniß des Glaubens bezeichnet werden. Und wenn ferner der Glaube als eine Vorbereitung auf die visio beatifica gelten muß, so hat das nicht blos darin seinen Grund, daß er den Besitz der ewigen Wahrheit gewissermaßen anticipirt, [2]) sondern u. a. auch darin, daß er durch seine Dunkelheit das Verlangen nach dem Besitze der unverhüllten Wahrheit im Jenseits weckt [3]) und durch das Opfer der Selbstüberwindung denselben als Lohn erwirbt.

---

[1]) 2. Cor. 10, 5. Aehnliches anderswo an verschiedenen Stellen. Auch das Vaticanum gibt dieser Wahrheit Zeugniß. Quum homo a Deo tamquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur.

[2]) Fides est voluntaria et certa praelibatio nondum propalatae veritatis. S. Bern. de cons. l. 5. c. 3.

[3]) 2. Cor. 5, 7.

Wenn so der theologische Glaube zum Bande wird, das den Menschen an Gott knüpft und mit Gott vereinigt, so bildet er zugleich, analog dem natürlichen Glauben, für die Menschheit ein Band übernatürlicher Gesellschaftlichkeit und heiliger Gemeinschaft in Gott, nicht etwa blos seiner Wirkung nach, insoferne alle Gläubigen durch die Gemeinsamkeit des Bekenntnisses sich mit einander verbunden fühlen, sondern auch seiner Vermittelung nach, insoferne die geoffenbarte Wahrheit durch äußere, von Gott autorisirte Organe den Einzelnen zukommt; durch die Abhängigkeit von der gemeinsamen Auktorität und der apostolischen Succession sind die gegenwärtigen Geschlechter ebenso untereinander wie mit allen frühern auf das innigste verbunden; und wer sollte zweifeln, daß Gott durch Anordnung der mittelbaren Zuwendung der Offenbarung diese Vereinigung in ganz vorzüglicher Weise beabsichtigte?

Aus diesem vielleicht etwas zu langem Excurse haben wir eine sichere Grundlage gewonnen, um über das Wesen des Glaubens ein richtiges Urtheil zu fällen und schon jetzt manche Anschauungen über das letzte Motiv als verfehlt zurückzuweisen. Es ergibt sich daraus erstens, daß es verkehrt ist den Glauben nur als einen zeitweiligen Ersatz für das Wissen anzusehen und dem Bestreben zu huldigen, denselben nach und nach ganz in reines Wissen überzuführen, als ob dies jemals gelingen könnte und gelingen sollte. Es ergibt sich daraus zweitens, daß es nicht weniger verkehrt ist, den Glauben einseitig als bloße Gemüthssache aufzufassen oder mit Uebersteigung des Glaubens eine unmittelbare mystische Theilnahme am göttlichen Wissen anzustreben, oder wenigstens alles Verstandesmäßige, das der Glaube in sich schließt, als untergeordnet und nebensächlich, wo nicht gar als unnützen „Dogmenkram“ anzusehen, um sich desto freier dem Gefühle zu überlassen. Jene wie diese scheuen das Opfer des Verstandes, dem man ebenso ausweicht, wenn man ihn gar nicht herbeizieht und den Glauben aus seiner Sphäre hinaus weist, als wenn man ihn im Glauben selbst durch eigenes Begreifen zur autonomen Herrschaft bringen will. Jene wie diese wollen schon hier des Genusses sich freuen, sei es durch Befriedigung des Verstandes in unabhängiger Einsicht, oder durch Befriedigung des Gemüthes und der Phantasie in erträumter Unmittelbarkeit der Gemeinschaft am göttlichen Wissen. Jene wie diese endlich wollen für sich die individuelle Unabhängigkeit

auf Kosten der durch den Offenbarungsglauben bezweckten kirchlichen Unterordnung und Gemeinschaft. Es ergibt sich daraus drittens, daß jene Theologen im Unrechte sind, welche den Glauben von allem Menschlichen und Natürlichen allzusehr ablösen wollen, um desto sicherer seine Göttlichkeit zu retten, dabei aber den gott-menschlichen Charakter Christi und seines Werkes zu sehr vergessen, und ganz außer Acht lassen, daß Gott gerade die Vermittelung durch menschliche Organe, dem Zwecke des Glaubens entsprechend, am meisten hervortreten läßt.

Die göttliche Offenbarung, objektiv und subjektiv. Die Offenbarung einer Wahrheit durch Gott kann in mehrfacher Weise geschehen, je nachdem Gott entweder direkt auf die subjektive Erkenntniß einwirkt, oder in Form einer wie immer sich vollziehenden Belehrung das innere Verständniß der Wahrheit vermittelt, oder endlich nur mittelst objektiver Bezeugung durch entsprechende Zeichen (Worte, Bilder u. s. w.) dieselbe dem Geiste vorlegt, was sowohl innerlich durch geistige Kundgebungen als von außen in sinnlich wahrnehmbarer Form geschehen kann.

Die allgemeine göttliche Offenbarung — von Privatoffenbarungen kann hier nicht die Rede sein — ist zunächst eine äußere; das entspricht ihrer Bestimmung als einer öffentlichen und gemeinsamen, für die ganze Menschheit bestimmten und die ganze Menschheit verpflichtenden Offenbarung, die nicht unmittelbar an die Einzelnen ergeht, sondern in der Gemeinschaft hinterlegt ist und durch die rechtmäßigen Organe dem Einzelnen zugemittelt wird; denn der Verkehr zwischen Menschen läßt sich nur durch äußere Mittel bewerkstelligen. Sie ist vorzugsweise eine äußere autoritative Bezeugung, ohne jedoch des Charakters einer die Erfassung und das Verständniß mancher Wahrheiten unmittelbar erschließenden Belehrung ganz zu entbehren; denn abgesehen davon, daß die göttliche Offenbarung über manche allgemeine Vernunftwahrheiten schon allein durch deren Enthüllung, ohne Rücksicht auf das Gewicht der äußern Auktorität, mehr Licht verbreitet und ihr inneres Verständniß erleichtert, enthält die Offenbarungsgeschichte eine Fülle göttlicher Kundgebungen, Rathschlüsse, Führungen und Thaten aller Art, welche durch sich selbst, direkt und unmittelbar, die Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge ungemein fördern.

Die direkte Einwirkung auf die Subjektivität ging mit der

objektiven Offenbarung Hand in Hand, indem Gott nicht blos die Menschheit für dieselbe erzog, sondern auch seinen heiligen Geist ihr mittheilte und mit Bezug auf die objektive Offenbarung den Einzelnen seine Erleuchtungen und Gnaden zu Theil werden läßt, um so jenen Glauben zu ermöglichen, der zur Erlangung des Heiles nothwendig ist. Soll die objektive Offenbarung für die Menschheit wirklich als solche gelten, so muß erstens für die Bekanntmachung der äußern in die Erscheinung tretenden Zeichen, Worte, Symbole, Thaten, welche die göttliche Kundgebung vermitteln, durch rechtmäßig autorisirte Organe gesorgt sein, und zweitens den Kundgebungen ein solcher Charakter zukommen, daß ihre Göttlichkeit von allen mit Gewißheit erkannt werden könne, wenn auch nicht unmittelbar, doch wenigstens durch fremde Belehrung und Erklärung; und soll dessenungeachtet der Glaube ein freier bleiben, so kann das die Offenbarung begleitende Kriterium der Gewißheit nicht die Evidenz im strengen Sinne sein, sondern nur die Evidenz im weitern Sinne, d. h. jene Manifestation der Wahrheit, welche jede Gefahr des Irrthums beseitigt, ohne die Beistimmung des Geistes durch sich selbst herbeizuführen.

Unter Gewißheit versteht man die durch Erfassung der Wahrheit bedingte Festigkeit der intellektuellen Zustimmung. Aus dieser Begriffsbestimmung ergibt sich, daß die Gewißheit im eigentlichen Sinne niemals rein subjektiv sein kann; eine subjektiv zweifellose Zustimmung, die nicht die Kundgebung der Wahrheit zur Voraussetzung hat, kann nur im uneigentlichen Sinne Gewißheit genannt werden. Folglich kann auch streng genommen von einer wahren und falschen Gewißheit nicht die Rede sein. Formalobjekt der Gewißheit ist die Wahrheit, insoferne sie durch zureichende Gründe dem Geiste sich offenbart und somit als objektiv gewiß erscheint. Unter der objektiven Gewißheit verstehen wir nämlich nicht einfach die Wahrheit an sich betrachtet, sondern die Wahrheit mit den sie kundgebenden Motiven, welche aus sich dieses bestimmte Urtheil fordern und die Zulässigkeit einer entgegengesetzten Annahme schlechthin ausschließen.

Alles was mir persönlich wahrhaft gewiß ist, kann ich auch als objektiv gewiß bezeichnen; da aber die Gewißheit nicht absolut ist, wie die Wahrheit, sondern relativ, so pflegen wir nur solche Sätze einfachhin gewiß zu nennen, welche entweder von selbst jedem denkfähigen Geiste leicht einleuchten, oder durch eine allgemein giltige Beweisführung so constatirt sind, daß sich keine berechtigte Einwendung gegen ihre Wahrheit erheben läßt. Dabei unterscheiden wir wieder zwischen evidenten Sätzen, deren Wahrheit so einleuchtend ist, daß sie sofort die Zustimmung des Geistes erzwingt, und einfach gewissen Sätzen, deren Begründung an sich eine hinreichende Verbürgung

der Wahrheit gewährt ohne jedoch den Geist von selbst zu ihrer Anerkennung zu nöthigen.

Das letzte Kriterium der Wahrheit (die Evidenz) unterscheidet sich von der Gewißheit objektiv betrachtet nur beziehungsweise, fällt aber subjektiv keineswegs mit derselben zusammen. Denn die Gewißheit besteht subjektiv nicht ohne Urtheil, während das Kriterium subjektiv als Apprehension dem Urtheil vorausgeht. Nach dem Unterschiede von evidenter und nicht evidenter Gewißheit müssen wir auch das Kriterium unterscheiden und wollen wir es einfach Evidenz nennen, so müssen wir diesen Ausdruck in einem engern und weitern Sinne gebrauchen. Nur die Evidenz im weitern Sinne ist allgemeines Kriterium. Manche pflegen wohl auch die eigentliche Evidenz als allgemeines Motiv der Gewißheit anzusehen, indem sie die nichtevidenten aber doch gewissen Wahrheiten als evidenter credibiles bezeichnen. Allein will man damit nicht blos einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit ausdrücken, sondern jenen Sätzen eigentliche Gewißheit zuschreiben, so muß man zugeben, daß sie selbst das vollgiltige Kriterium der Wahrheit an sich tragen; ist dies also nicht die Evidenz im engern Sinne, so muß es ein anderes sein, und dieses können wir eben als Evidenz im weitern Sinne bezeichnen.

Die Aneignung der Offenbarung von Seite der Menschheit, oder die Offenbarung subjektiv betrachtet, muß der objektiven Manifestation in allem entsprechen. Hat Gott äußere, sinnenfällige Mittel zur Kundgebung der übernatürlichen Wahrheiten in Anwendung gebracht, so muß vor Allem die äußere Erfahrung und weiterhin die geschichtliche Tradition die in die Erscheinung tretenden Thatsachen zur Kenntniß bringen, auf daß dann die Vernunft die in ihnen sich vollziehende Kundgebung des Göttlichen nach ihrer Weise zu erfassen strebe.

Daraus ergibt sich von selbst, daß in der Regel eine sehr mannigfaltige geschöpfliche Vermittelung nothwendig sei, um in den vollen Besitz der Offenbarung zu gelangen. Denn schon die unmittelbare sinnliche Erfahrung ist ein aus mehreren Vorgängen resultirendes Produkt, und um so mehr ist die Fortleitung des Zeugnisses auf die spätern Generationen an mancherlei natürliche Ursachen gebunden. Ebenso verhält es sich mit der intellektuellen Erfassung der das äußere Zeugniß begleitenden Kriterien seines göttlichen Charakters, mit der Erkenntniß und dem Verständniß der apologetischen Gewißheitsgründe. Die Erfassung des Uebernatürlichen in dem Natürlichen vollzieht sich nur auf Grund vieler bereits erworbener Erkenntnisse und Anschauungen durch verschiedene

Combinationen und Schlußfolgerungen, die zwar manchmal beinahe blitzartig erfolgen mögen und nicht einzeln klar in das Bewußtsein treten, aber doch nicht vermißt werden können.

Ohne das Licht der Gnade kann die Entstehung des zum Heile führenden Offenbarungsglaubens freilich niemals gelingen; aber es wäre ganz unvernünftig, die (regelmäßige) Wirksamkeit der Gnade so aufzufassen, daß die Bethätigung der natürlichen Geisteskräfte ganz überflüssig erschiene. Ist die Offenbarung ungeachtet ihrer Uebernatürlichkeit in die Natur eingetreten, indem sie in natürliche Erscheinungsformen sich kleidete, so müssen bei ihrer subjektiven Aneignung auch die entsprechenden natürlichen Kräfte sich bethätigen. Die objektive Manifestation hat ihrer Natur nach auf bestimmte perceptive Thätigkeiten Bezug und wäre ganz oder theilweise vergeblich, wenn sie nicht nach allen ihren Momenten auch zur subjektiven würde oder werden könnte. Die christliche Offenbarung hat sich eben nur durch bestimmte, dem menschlichen Auffassungsvermögen angemessene Zeichen verwirklicht und darum muß auch das menschliche Auffassungsvermögen die in ihm wurzelnden Thätigkeiten entfalten, um die Zeichen zu deuten. Wozu auch sonst die Menge apologetischer Gewißheitsgründe, welche die Offenbarung in ihrem Schooße birgt.

Die heil. Schrift liefert sozusagen auf jeder Seite eine unverkennbare Bestätigung dieser Wahrheit. Sie weist hin auf die apologetischen Motive, indem sie auf Grund derselben die Strafwürdigkeit des Unglaubens aufdeckt oder die Gläubigen zur Festigkeit und freudigen Ausdauer im Glauben ermuntert. Wenn sie verschiedene Argumentationen bringt, so kann der Zweck kein anderer sein, als die Vernunft auf dem Wege des Nachdenkens zur Erkenntniß und Annahme der Wahrheit zu führen. Was der heil. Paulus 1 Cor. 2, 4 f. von seiner Predigtweise sagt, kann nicht als Gegengrund gelten. Der Apostel wollte den Corinthern, die nicht ganz abgeneigt waren, das Christenthum nach Art der philosophischen Schulen sich vorzustellen und in menschlicher Weisheit aufgehen zu lassen, in Erinnerung bringen, daß er nicht durch dialektische Redekünste oder blendende Ideen ihre Ueberzeugung bestochen, sondern dem Glauben durch höhere, seinem göttlichen Charakter angemessene Mittel bei ihnen Eingang zu verschaffen sich bemüht habe; apologetische Beweisgründe wollte er damit nicht

beseitigt wissen; war ja schon die ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως an sich betrachtet ebenso ein überzeugender Beweisgrund für die Erkenntniß wie ein zündender Beweggrund für den Willen. Die Sendschreiben des Apostels, die an die Corinther nicht ausgenommen, sowie die Apostelgeschichte enthalten zahllose Belege für die Thatsache, daß Paulus beständig apologetischer Beweisführungen sich bediente, und überall, bei Juden wie bei Heiden, an die gegebenen Voraussetzungen anknüpfte, ja auch s. g. argumenta ad hominem nicht verschmähte, [1]) um dem Worte Gottes den Weg zu bahnen.

So wenig wir nach dem Zeugniß der hl. Schrift, das auch in der Tradition die vollste Bestätigung findet, annehmen dürfen, daß die Vernunftthätigkeit durch die Gnade überflüssig gemacht werde, so verfehlt wäre es auch, diese von jener ganz getrennt zu denken, als ob zuerst der natürliche Erkenntnißproceß sich vollendete und dann erst durch innere Erleuchtungen das Glaubensobjekt auf übernatürliche Weise dem Geiste sich darstellen würde. Dadurch würde man einem ganz unmotivirten Occasionalismus verfallen. Wir müssen vielmehr auch hier die Analogie und Correlation zwischen der objektiven Offenbarung und der subjektiven Aneignung im Auge behalten und demnach annehmen, daß gleichwie in jener das Uebernatürliche im Natürlichen sich kundgibt, so umgekehrt hier das Natürliche in das Uebernatürliche erhoben werde, indem die Erkenntniß- und Willensakte unter dem Einfluß der Gnade sich vollziehen. Damit soll aber keineswegs behauptet werden, daß nicht durch natürliche Akte eine Art von menschlichem Offenbarungsglauben sich bilden könne, da ja die Wahrheit der christlichen Religion durch eine wissenschaftliche Beweisführung sich erhärten läßt. Wir wissen überhaupt nicht, wann und wie jedesmal die Gnade ihr Werk beginnt, und ebensowenig können wir bestimmen, in welcher Weise jedesmal die innern und äußern Gnaden zusammenwirken. Wir sehen aus der Offenbarung, daß Gott auch durch providentielle Leitung der natürlichen Entwickelung der Menschheit die Herrschaft des Christenthums vorbereitete. [2]) So kann es wohl auch oft geschehen, daß er in außergewöhnlicher Weise in die Geschicke eines Menschen eingreift, und durch besondere Leitung seiner natürlichen Entwickelung die Bekehrung zum Glauben vorbereitet, bevor noch sein Geist den Strahlen der übernatürlichen Erleuchtung sich erschließt.

[1]) Vgl. Ap. Gesch. 17, 28. [2]) Ebend. 14, 16. 17, 26. f.

Die Erkenntniß der göttlichen Auktorität. Es braucht hier nicht gezeigt zu werden, daß und wie die Vernunft durch ihre eigene Thätigkeit zur Erkenntniß des Daseins Gottes und seiner Attribute gelangen könne; es ist Thatsache, daß das allgemeine natürliche Gottesbewußtsein die absolute Glaubwürdigkeit Gottes festhält und die entwickelte Vernunft bei folgerichtigem Denken den Inhalt dieses Bewußtseins nicht entwerthet, sondern nur wissenschaftlich begründet und tiefer erfaßt. In wieferne nun die überzeugungsvolle, entschiedene Anerkennung der göttlichen Auktorität im wirklichen Glaubensakte auf diese (gemeine oder philosophisch-entwickelte) Vernunfterkenntniß, die in jedem Falle eine vermittelte ist, sich stütze, werden wir später zu erörtern haben; vorläufig wollen wir nur untersuchen, ob nicht vielleicht die Ueberzeugung von der göttlichen Glaubwürdigkeit auf analoge Weise, wie gewöhnlich die Anerkennung der menschlichen Auktorität gewonnen werden könne, d. h. ob sie nicht vielleicht als ein Ergebniß vernünftigen Vertrauens sich erweise; und sodann, ob die göttliche Offenbarung durch sich selbst die Erkenntniß der göttlichen Auktorität uns erschließen könne.

Die erste Frage muß verneint werden. Im menschlichen Verkehre bestimmt uns oft die persönliche Achtung, die wir dem Zeugen entgegenbrigen, zur Voraussetzung seiner Glaubwürdigkeit und zur vertrauensvollen Hingabe an die Zuverlässigkeit seiner Aussage. Soweit ein solcher Akt des Vertrauens auf Rechnung des Willens kommt, kann er keine objektive Gewißheit begründen; sein rationeller Gehalt aber — ohne diesen keine Gewißheit — beruht auf Voraussetzungen, welche, wenn sie überhaupt berechtigt sind, oft nur den Werth von Analogieschlüssen haben, und im besten Falle den von halbbewußten direkten oder indirekten Deduktionen auf Grund der allgemeinen moralischen Gesetze in Anspruch nehmen. Nun bedarf es aber keines Beweises, daß wir bei Feststellung einer absoluten Auktorität mit den moralischen Gesetzen nicht ausreichen, sondern nothwendig methaphysische Principien zu Hilfe nehmen müssen, mögen sie uns nun klar zum Bewußtsein kommen oder nur dunkel vorschweben.

Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, daß die zweite Frage bejaht werden muß. Gott hat nicht blos verschiedene verborgene Wahrheiten der Menschheit geoffenbart, sondern sich selbst als offen-

barenden Gott kundgegeben und seine Auktorität sowohl ausdrücklich bezeugt als auch faktisch bewährt. Die göttliche Offenbarung ist wie schon bemerkt wurde zwar vorzugsweise eine äußere Bezeugung, sie könnte aber den Zweck der Bezeugung nicht erreichen, wenn sie nicht zugleich eine von der Auktorität unabhängige und sie vorläufig bestätigende Belehrung enthielte. Lugo[1]) meint zwar, seine Wahrhaftigkeit könne Gott nicht offenbaren, weil die Wunder in keiner innern Beziehung zu dieser Vollkommenheit stehen; allein man darf nicht vergessen, daß die Offenbarungsgeschichte eine Menge von Thatsachen, Veranstaltungen und Vorschriften aufweist, welche Gottes Heiligkeit und Wahrheitsliebe zur Voraussetzung haben, und zugleich eine Menge erfüllter Prophezeiungen, welche direkt Gottes Wissen und Wahrhaftigkeit erproben, woraus dann weiter die sicherste Bürgschaft für die Zuverlässigkeit jenes Selbstzeugnisses erwächst, wodurch Gott sich als erste und absolute Wahrheit dem Menschen offenbart. Daher finden wir auch, daß die Heiden ungeachtet ihrer Fabeln von unmoralischen Eigenschaften und Thaten der Götter, welche allerdings das natürliche Gottesbewußtsein nie ersticken konnten, angesichts der christlichen Offenbarung nicht erst durch philosophische Untersuchungen über das Wesen Gottes von der Zuverlässigkeit der göttlichen Aussagen sich zu überzeugen suchten, sondern aus der Offenbarung selbst die sicherste Ueberzeugung schöpften. Es muß aber festgehalten werden, daß die Natur mit ihrem angestammten Fond von Begriffen, Principien und Erkenntnissen immer vorausgesetzt ist.

Beurtheilung der hauptsächlichsten Ansichten über das letzte Motiv des Glaubens. Beweggrund oder Formalobjekt (ratio formalis qua) des Glaubens ist, wie Eingangs bemerkt wurde, zunächst die göttliche Auktorität (Allwissenheit und Wahrhaftigkeit) und die göttliche Offenbarung. Die Gewißheit der geoffenbarten Wahrheit ist nämlich wesentlich bedingt durch ihren Zusammenhang mit dem Zeugnisse Gottes und der Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses, die ihrerseits wieder von den erkannten Attributen der Allwissenheit und der höchsten Wahrhaftigkeit abhängt. Beruht nun aber die Erkenntniß einer Wahrheit objektiv betrachtet auf dem innern oder äußern Zusammenhang mit andern Wahrheiten, die

[1]) De Fide, disp. 1. Sect. VI. n. 83.

wenigstens der Ordnung nach früher erkannt sein müssen, so kann die Gewißheit nur dadurch erreicht werden, daß diese Wahrheiten in ihrem Zusammenhange mit dem fraglichen Objekte dem Geiste zum Bewußtsein kommen und als Erkenntnißgrund sich darstellen; daher ist auch der Glaubensakt von seiner noetischen, die objektive Gewißheit wesentlich bedingenden Seite betrachtet, einem virtuellen Schlusse äquivalent (assensus virtualiter discursivus). Das bringt die Natur des Zeugnisses mit sich. Es kann wohl geschehen, daß die Achtung, die irgend ein Zeuge im Allgemeinen mir abnöthigt, mich sofort bestimmt, seiner Aussage unbedingten Glauben zu schenken; wenn aber dabei nicht wenigstens implicite der Zusammenhang der Aussage mit der objektiv irgendwie verbürgten Zeugenauktorität in's Bewußtsein tritt, so ist die Zustimmung eine blinde, die aller Gewißheit entbehrt, und selbst diese blinde Zustimmung ist nur dadurch möglich, daß subjektive Motive mich veranlassen, ohne objektiven Grund die für den Zeugen erforderlichen Eigenschaften vorauszusetzen. Da nun aber der Glaubensassens keine blinde, der objektiven Gewißheit entbehrende Zustimmung ist, so kann er nur mit Rücksicht auf die der Erkenntniß gegenwärtige Thatsache des göttlichen Zeugnisses und die demselben innerlich zukommende Glaubwürdigkeit erfolgen. Wir haben daher sowohl das Zeugniß als die Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes als Motiv zu betrachten; das Zeugniß so ferne es getragen ist von der Auktorität und diese so ferne sie uns im Zeugniß und durch das Zeugniß entgegentritt. Weil aber nichts für uns Motiv sein kann, was uns nicht bekannt ist, so muß die Ansicht jener Theologen, die nicht die terminativ vollendete Offenbarung, sondern nur die innere Thätigkeit Gottes als Motiv betrachten, unbedingt zurückgewiesen werden. Was die Ordnung der Reihenfolge betrifft, nimmt regressiv das göttliche Zeugniß, progressiv das göttliche Wissen den ersten Platz ein.

Bisher begegnete uns keine bedeutende Schwierigkeit; aber jetzt beginnt das eigentliche Problem. Worauf stützt sich im Glaubensakte die Erfassung und Festhaltung des soeben dargelegten nächsten Motivs? Gewiß ist es, daß wir in jedem Glaubensakte nicht blos das Materialobjekt oder die geoffenbarte Wahrheit, sondern zugleich auch das Formalobjekt, die Thatsache der Offenbarung und die absolute Auktorität Gottes, mit derselben Gewißheit,

wenn auch nicht in derselben Weise anerkennen und fürwahrhalten oder bejahen. Die Erfassung des Formalobjektes kann daher weder ein natürlicher Akt sein und auf natürlichen Gründen beruhen, noch kann sie ihr Motiv außer Gott haben, weil der Glaube seiner Natur nach eine theologische Tugend ist. Wie ist nun das zu erklären, da doch der Glaube ein apologetisches Wissen zu seiner Voraussetzung hat?

Es ist nicht unsere Aufgabe, die verschiedenen Versuche, diese Schwierigkeit zu lösen, hier aufzuführen und einzeln zu prüfen;[1]) wir wollen nur die hauptsächlichsten im Allgemeinen kurz andeuten.

Zunächst begegnet uns die von mehrern ältern Theologen in verschiedener Weise vertretene Ansicht, welche den letzten Beweggrund im übernatürlichen Glaubenslichte findet („Erleuchtungstheorie"). Diese Ansicht mag aber wie immer erklärt und modificirt werden, sie vermag in keinem Falle eine befriedigende Erklärung zu geben. Insoferne die Gnade wirkendes Princip ist, kann sie nicht als formaler Beweggrund gelten; Beweggrund kann nur das sein, was im Lichte der Gnade erkannt wird. Man müßte also auf innere durch die göttliche Erleuchtung bewirkte objektive Erkenntnisse, auf eine übernatürliche innere Offenbarung zurückgreifen. Da ist aber vor Allem zu bemerken, daß wir in Postulirung innerer Offenbarungen nicht willkürlich zu Werke gehen dürfen. Auf keine Weise ist es zulässig, dem Glauben, um ihm eine von den apologetischen Vorerkenntnissen ganz unabhängige Stellung zu verleihen und seine Unmittelbarkeit, Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit desto sicherer zu retten, auf eine gewissermaßen selbstständige mystische Vorlegung des Offenbarungsinhaltes zu gründen. Eine derartige Annahme erweist sich als Fiktion, die dem Zeugnisse der innern Erfahrung widerspricht; sie ist geeignet, dem Pseudomysticismus Thür und Thor zu öffnen; sie verträgt sich nicht mit dem, was früher über die in der Natur der Sache begründete subjektive Aneignung der objektiven Offenbarung bemerkt wurde. Es ist wahr, daß die apologetische Beweisführung keine Berufung auf die individuelle Erleuchtung erfordert, um die objektive Gewißheit

[1]) Man vergleiche darüber außer Kleutgen, (Theol. der Vorz. 2. Aufl. 4. B. S. 478 ff.) besonders Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens, wo die verschiedenen Ansichten älterer und neuerer Theologen ausführlich dargelegt werden.

des christlichen Offenbarungsglaubens sicher zu stellen, aber darum ist man nicht berechtigt diese von jener ganz abzutrennen und als unmittelbare Vorlegung übernatürlicher Glaubensgründe anzusehen. Man muß indessen Mehreres zugeben. Fürs Erste ist anzunehmen, daß bei einer apologetisch mangelhaften Vorlegung und Erfassung der Offenbarung die göttliche Erleuchtung zuweilen ergänzend eintrete. Dieses Zugeständniß verwickelt uns in keine Inconsequenz; denn der oben erwähnte allgemeine Zweck des Offenbarungsglaubens würde nur dann beeinträchtigt, wenn die Einzelnen mit Umgehung der äußern von Gott gesetzten Ordnung oder mit bewußter und verschuldeter Vernachlässigung der objektiven und allgemein giltigen Ueberzeugungsgründe, sich auf die vermeintliche innere Erleuchtung zurückziehen würden, weil in diesem Falle ein verderblicher, der Eigenliebe dienstbarer, die Kirche zersetzender, und Irrwahn aller Art begünstigender Subjektivismus Platz greifen müßte. Ferner muß zugegeben werden, daß zu den allgemeinen apologetischen Momenten persönliche Ueberzeugungsgründe, die sich auf die innere Erfahrung stützen (Joh. 7, 17.) hinzutreten und den Glaubensassens erleichtern oder den bereits vorhandenen Glauben kräftigen und befestigen können. Es läßt sich überhaupt nicht bestimmen, in wie weit die innern Erleuchtungen und Antriebe der Gnade aus sich eine Art von objektiver Gewähr vermitteln, die zwar nicht klar zum Bewußtsein kommt oder wenigstens keine förmliche Analyse gestattet, aber sich doch irgendwie fühlbar macht und die Ueberzeugung mächtig bestärkt. Die ganz außerordentlichen Erleuchtungen und Begünstigungen von Seite Gottes, wodurch manchmal in einzelnen Fällen die Bekehrung zum Glauben erfolgt, können hier, wo es sich um die allgemeine Regel handelt, nicht in Betracht kommen.

Gesetzt nun auch, alle Voraussetzungen der Erleuchtungstheorie in Betreff der gewöhnlichen Wirksamkeit des innern Glaubenslichtes würden auf Wahrheit beruhen, so würden wir dadurch um keinen Schritt weiter geführt. Denn der Beweggrund wäre nicht Gott, sondern die innern Erleuchtungen, und das Motiv für den Glauben an die allgemeine Offenbarung würde sich in letzter Instanz auf eine Privatoffenbarung reduziren, die selbst wieder ihren göttlichen Ursprung durch eigene Kriterien für das Bewußtsein darthun müßte und folglich der apologetischen Vermittlung nicht entbehren könnte.

Nicht geringere Schwierigkeiten erheben sich gegen die besonders

von Suarez vertheidigte Ansicht, nach welcher die Annahme der göttlichen Offenbarung und der ihr zukommenden Auktorität auf eigentlichem Zeugnißglauben beruht.

Es liegt in der Natur des Zeugnisses, daß mit dem Gegenstande der Aussage zugleich die erforderliche Sachkenntniß und die Wahrhaftigkeit des Aussagenden stillschweigend asserirt wird; denn nur auf Grund dieser Eigenschaften darf man vernünftiger Weise den innern Zweck des Zeugnisses zu erreichen hoffen. Der Zeuge kann aber auch ausdrücklich sein Wissen und seine Aufrichtigkeit betheuern und so in einem gewissen Sinne seine eigene Auktorität bezeugen; er kann endlich zugleich faktisch durch die Art und die Umstände der Aussage die Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses oder im allgemeinen die ihm zukommende Zeugenauktorität offenbaren und so wieder in einem andern Sinne sich selbst Zeugniß geben. Allein in allen diesen Fällen ist es eigentlich immer nur der primäre Gegenstand der Aussage oder das Materialobjekt, was auf Grund eines förmlichen Zeugnisses als eines äußern Kriteriums angenommen wird; die Betheuerung von Seite des Zeugen oder die ausdrückliche Bezeugung der eigenen Auktorität hat gleich den das Zeugniß begleitenden Umständen den Werth eines innern Kriteriums, das durch sich selbst direkt das Objekt der Untersuchung (d. h. in unserem Fall das Vorhandensein der erforderlichen Zeugenauktorität) der Erkenntniß zugänglich macht. Denn die ausdrückliche Versicherung, daß man die Wahrheit redet, vermehrt das Gewicht der moralischen Gründe, welche zu Gunsten der Glaubwürdigkeit sprechen. Und wollte man auch diese Versicherung als förmliches, die erste Aussage äußerlich beglaubigendes Zeugniß ansehen, so müßte man doch bei diesem zweiten oder einem darauf folgenden Zeugnisse stehen bleiben und nach innern Gründen fragen; denn wollte man der Reihe nach auf lauter äußere Kriterien recurriren, so würde man zu keinem Abschlusse gelangen. Die Anwendung dieser allgemeinen Erörterung auf die göttliche Offenbarung ergibt sich von selbst; es ist nur zu bemerken, daß es sich hier nicht allein um den innern Werth, sondern um die gewisse Existenz des ganzen Zeugnisses handelt, was die Sache noch erschwert. Ohne Zweifel hat Gott in seiner Offenbarung sich selbst und seine Auktorität auf mannigfache Weise kundgethan. Was folgt aber daraus? Vielleicht daß Gottes Zeugniß in letzter Instanz ein

blos äußeres Kriterium für seine eigene Auktorität bilde und diese nur auf Grund der Aussage ohne vorläufige Einsicht in deren Verläßlichkeit angenommen werde? Eine solche Annahme wäre ganz blind und willkürlich und könnte nie zur objektiven Gewißheit führen. Wir glauben dem Zeugnisse, wodurch Gott sich selbst bezeugt, aber nicht einfach deßhalb, weil er sich bezeugt, sondern weil er in und mit dem Selbstzeugnisse zugleich eine innere, der Erkenntniß unmittelbar durch sich zugängliche Verbürgung seiner Auktorität uns darbietet.

Wir müssen also, wie es scheint, der entgegesetzten, vorzüglich von Lugo vertheidigten Ansicht, welche in der Analyse des Glaubens zuletzt bei der Erkenntniß stehen bleibt, den Vorzug geben. Die Anerkennung der Offenbarung und der göttlichen Auktorität im Glaubensakte kann sich nach Lugo unbeschadet ihrer Uebernatürlichkeit und der ihr als Prinzip des göttlichen Glaubens zukommenden Würde und Gewißheit auf die Vernunfterkenntniß stützen, weil 1) jene Anerkennung dem habitus fidei entspringt, 2) die Vernunfteinsicht nur unter Beihilfe der Gnade zu Stande kommt und 3) sowohl die Offenbarung, als auch die Auktorität Gottes unmittelbar durch sich selbst erkannt werden, jene nämlich durch die in ihr selbst liegenden Glaubwürdigkeitsgründe, durch das in der Offenbarung sich kundgebende göttliche Wirken, diese aber aus dem Wesen Gottes durch Begriffsvergleichung; die beiden Sätze: „Gottes Wort ist untrüglich“ und „die christliche Lehre ist Gottes Wort“ sind unmittelbar durch sich selbst gewiß nach Art der ersten Prinzipien.

Diese Ansicht enthält unstreitig viel Wahres; jedoch hinsichtlich der behaupteten Unmittelbarkeit der Erkenntniß lassen sich gewichtige Bedenken erheben. Wir können nicht zugeben, daß Gott durch sich selbst das Motiv der seine höchste Glaubwürdigkeit betreffenden Einsicht sei. Das Dasein Gottes und folglich auch die Wirklichkeit seiner Auktorität kann die Vernunft nicht erkennen, ohne von dem geschöpflichen Sein ihren Ausgang zu nehmen; handelt es sich aber blos um das für sich unzureichende hypothetische Urtheil: „Wenn Gott spricht, spricht er als absolute Wahrheit, so daß er unbedingten Glauben verdient,“ so ist der Erkenntnißgrund wahrlich nicht Gott, dessen Existenz noch bewiesen werden muß, sondern zunächst lediglich der Zusammenhang der Begriffe, die wir durch Abstraktionen und

Folgerungen aus den geschöpflichen Dingen gewonnen haben. Die Göttlichkeit der Offenbarung kann allerdings durch die in ihr selber liegenden Glaubwürdigkeitsgründe erkannt werden; aber diese Erkenntniß ist, wie wir schon gesehen haben, keineswegs ganz unvermittelt; sie setzt die Erkenntniß vieler natürlicher Wahrheiten und verschiedene Reflexionen voraus. Könnte wohl z. B. Jemand aus der Auferstehung Christi eine zum Glauben führende Ueberzeugung gewinnen ohne Rücksicht auf die früher bereits erkannte Naturordnung, vermöge der kein Todter durch eigene Macht zum Leben zurückkehrt? Aehnlich verhält es sich mit andern apologetischen Beweisgründen. Die größte Schwierigkeit aber bietet die historische Wirklichkeit der Offenbarungsthatsachen, deren Festhaltung dem Glauben an ihre Göttlichkeit zur Voraussetzung dient. Beruft man sich auf das gegenwärtige Zeugniß der Kirche als einer göttlichen Anstalt, so ist zu erinnern, daß die Erkenntniß dieser Anstalt und ihrer Auktorität durch die Erfassung von mancherlei historischen und rationellen Wahrheiten bedingt ist. Die Kirche ist den Einzelnen nicht in ihrer Gesammtheit und mit allen Documenten ihrer Beglaubigung unmittelbar gegenwärtig; wenn sie zu Einzelnen spricht, so geschieht dies durch schriftliche Documente oder mündlich durch Vertreter, deren Legitimität nicht ohne Vermittelung erkannt wird. Und wie steht es mit jenen, die nicht unmittelbar durch die Kirche, sondern anderweitig mit der Offenbarung bekannt werden? Setzen wir den Fall, daß ein Jude oder Heide nur durch die Streitschriften der Gegner von dem Christenthum und der Kirche Kenntniß erhielte, daraus aber unter dem Einfluß der Gnade die Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Offenbarung gewänne; wäre denn ein solcher keines göttlichen Glaubens fähig?

Wir sagten also mit Recht, daß gegen die behauptete Unmittelbarkeit gewichtige Bedenken erhoben werden können. Gleichwohl wollen wir nicht leugnen, daß sie doch in einem gewissen Sinne sich vertheidigen lasse, wie wir sogleich zeigen werden; nur können wir Lugo nicht beistimmen, wenn er die Gewißheitsgründe der christlichen Offenbarung als Theilmotiv des theologischen Glaubens hinstellt.

Resultat. Wollen wir den Schwierigkeiten, die sich sowohl gegen die Theorie des Suarez, als gegen die des Lugo erheben, zu entrinnen suchen, so müssen wir vor Allem in der gläubigen

Anerkennung der Auktorität Gottes und der Thatsache der göttlichen Offenbarung die Zustimmung von der ihr vorangehenden Erkenntniß wohl unterscheiden. Will man das vom Glaubensassense vorausgesetzte Erkennen als eigentliches Motiv für diesen angesehen wissen und ebenso alles, wodurch jene Erkenntniß irgendwie bedingt ist, wiederum als ihr Motiv oder Prinzip betrachten, so kommt man, wie mir scheint, zuletzt über Geschöpfliches niemals hinaus; die Resolution jenes Erkennens führt immer weiter zurück bis auf die abstrahirten Ideen und die ersten Prinzipien sammt dem in ihnen begründeten ersten Kriterium, und der empirischen Seite nach auf die Perceptionen des innern und äußern Erfahrungsvermögens, die selbst wieder nur durch Abstraktion und Anwendung der Prinzipien in die intellektuelle Sphäre erhoben werden.

Ich glaube jedoch, daß jene zwei Annahmen nicht ganz berechtigt sind. Der Inhalt unserer intellektuellen Erkenntniß ist auch bei einem verhältnißmäßig niedrigen Entwicklungsstadium sehr mannigfaltig und vielfach verzweigt; jede einzelne Erkenntniß ist mit verschiedenen anderen verschlungen, und bei mancher scheinbar ganz unmittelbaren und voraussetzungslosen Auffassung einer Wahrheit fließen doch unbemerkt zahlreiche Voraussetzungen zusammen. Ist nun aber jede Voraussetzung oder Vorbedingung auch als eigentliches Prinzip der irgendwie von ihr abhängigen Erkenntniß anzusehen? Das kann sicher nicht behauptet werden. Wollten wir es behaupten und auf das apologetische Gebiet anwenden, so müßten wir den Plan Gottes, der in der Geschichte der Offenbarung zu Tage tritt, äußerst auffallend finden. Die göttliche Offenbarung setzte bei ihrem Eintritt in die Welt im Menschen die erkenntnißfähige Natur voraus und zwar nicht die unentwickelte Natur mit ihren primitiven Kräften und Anlagen, sondern die entwickelte, ja zum Theil die hochentwickelte. Gott richtete sein Wort nicht an die Menschheit abstrakt genommen, sondern an die Menschheit, wie sie thatsächlich war, ausgerüstet mit den Ergebnissen einer fortgesetzten intellektuellen Thätigkeit, mit dem Reichthum empirischer und wissenschaftlicher Kenntnisse, mit dem Stammerbe sittlicher und religiöser Grundsätze. Wir finden sogar, daß Gott gewissermaßen die geschichtliche Entwicklung abwartete und erst dann die Fülle der Offenbarung erschloß, als der Culminationspunkt der alten Cultur erreicht war. Der Grund dieses Rathschlusses war ein mehrfacher;

aber sicher war es nicht Gottes Wille, daß die Menschheit gleichsam ganz losgerissen von den Ergebnissen der Culturentwicklung sein Wort aufnehmen sollte, um die Unmittelbarkeit nicht zu gefährden. Das Erworbene sollte vielmehr als Voraussetzung dienen, aber eben nur als Voraussetzung, nicht als Prinzip der Ableitung oder als determinirender Erkenntnißgrund. Der Geist mußte zuerst die christlichen Wahrheiten irgendwie erfassen, bevor sie Motiv und Norm für seine Erkenntniß zu werden vermochten und dabei konnten ihm die verschiedensten Erkenntnisse und Thätigkeiten als Mittel dienen; waren sie aber einmal seiner Erkenntniß gegenwärtig, so konnten sie aus sich in maßgebender Weise sein Urtheil leiten und die ganze Erkenntniß, die als Vorbereitung diente, sich unterordnen. Die neue Erkenntniß war dann nicht einfach das Ergebniß der vorausgehenden, weil sie nicht aus ihr geschöpft wurde, und weil nicht jene an dieser, sondern umgekehrt diese an jener sich orientirte, sobald sie einmal erreicht war. Das konnte in gewisser Weise schon vor dem Glaubensassense geschehen, wenn nämlich unter dem Einflusse der Gnade der Wille zu glauben die Erforschung der in der christlichen Offenbarung enthaltenen Glaubwürdigkeitsgründe leitete. Anders verhielt es sich, wenn die natürliche Geistesbildung dem Christenthum als selbstherrliche Gnosis gegenüber trat, mit dem Anspruche, das Christenthum wie alle übrigen geistigen Erscheinungen ihrer Autonomie unterzuordnen, seine Lehren nach den ererbten Anschauungen umzubilden und nur das aus ihm aufzunehmen, was den eigenen Ideen homogen zu sein schien und zu ihrer Weiterbestimmung sich verwerthen ließ. Gerade dieser Gegensatz belehrt uns, wie das natürliche Wissen als Vorbedingung dienen konnte, ohne darum als Prinzip und Motiv für die Erkenntniß der Offenbarung gelten zu müssen.

Wir können, um es kurz zu sagen, der Glaubenserkenntniß eine gewisse Unmittelbarkeit zuschreiben, weil die Wahrheit des Christenthums aus den in ihm selbst liegenden Gründen erkannt wird, die vorausgesetzten Erkenntnisse und Thätigkeiten aber jene Erkenntniß weder unmittelbar noch mittelbar aus sich erzeugen, sondern hauptsächlich nur als subjektive Vorbereitung und Bedingung dienen, um der Auffassung der christlichen Wahrheit den Weg

zu bahnen.[1]) Das gilt in gewisser Weise auch von der historischen Vermittlung, die als Surrogat der unmittelbaren Erfahrung angenommen werden muß.

Wenn ich sage, daß die Wahrheit des Christenthums aus diesem sebst erkannt wird, so will ich auch die Existenz Gottes und seine absolute Vollkommenheit miteinbegriffen haben, weil deren sichere Erkenntniß, allerdings unter Voraussetzung des wenn auch gänzlich verkümmerten allgemeinen Gottesbewußtseins und der dem Geiste von selbst, wenigstens dunkel sich aufdrängenden metaphysischen Prinzipien, d. h. unter Voraussetzung der natürlichen religiösen Aussteuer des Geistes, aus der christlichen Offenbarung geschöpft werden kann. (S. oben S. 19.)

Mit diesem Ergebnisse können wir uns noch nicht beruhigen. Wir haben jetzt die weit wichtigern, eigentlich entscheidenden Fragen zu beantworten: Kann die vorläufige Glaubenserkenntniß als Beweggrund des Glaubensassenses betrachtet werden, und wenn nicht, worin ist am Ende dieser Beweggrund zu suchen? Die gläubige Zustimmung, das entschiedene Führwahrhalten, der eigentliche Glaube, setzt die Erkenntniß voraus, fällt aber nicht mit ihr zusammen, und wird auch nicht durch sie eigentlich determinirt; das bedarf, die Freiheit des Glaubens vorausgesetzt, keines weitern Beweises. Daraus folgt aber, daß sie entweder gar nicht, oder wenigstens nicht in adäquater Weise, als Motiv des Glaubens zu gelten hat, weil sie die Zustimmung nur voraussetzungsweise bedingt, aber aus sich nicht herbeiführt, und zum assensus super omnia in keinem Verhältnisse steht. Nur dann, wenn die Auktorität Gottes und die thatsächliche Offenbarung uns so zur Kenntniß gebracht würden, daß die stattfindende Manifestation den Geist durch sich zur intellektuellen Beistimmung mit einer der Glaubensgewißheit entsprechenden Entschiedenheit und Festigkeit nöthigte, läge das Motiv ausschließlich in den Gründen und dem durch sie erzeugten Einleuchten der Wahrheit. Die Zustimmung erfolgt aber thatsächlich in freier Weise und erfordert daher ein anderes Motiv. Worin besteht dies? Der Glaubensassens erfolgt im Hinblick auf die Auktorität Gottes, die

[1]) Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß hier nur von der natürlichen Ausstattung des Geistes, nicht aber von einer Vorbereitung des Glaubens in semipelagianischem Sinne die Rede ist.

eine Nichtanerkennung ihrer selbst und der durch sie bezeugten Wahrheit nicht gestattet, insoferne ihre Kundgebung durch genügende Gründe dem Geiste sich darstellt; er ist eine Gott dargebrachte Huldigung des Geistes, hervorgerufen nicht durch die Erkenntniß, sondern durch die Auktorität und das Zeugniß Gottes, wie sie in der Erkenntniß dem Geiste sich vergegenwärtigen. Die Erkenntniß als solche, von Seite ihrer Gründe betrachtet, würde die Beistimmung nicht herbeiführen; das Objekt der Erkenntniß ist es, das, allerdings nicht ohne erkannt zu sein, den Glaubensassens durch den Einfluß des Willens determinirt; folglich ist Gott das unmittelbare Motiv des Assenses.

Man wird dagegen einwenden: Wenn die Zustimmung durch den Willen bewirkt wird, so ist das Motiv, das sie bedingt, ein Motiv des Willens, also ein zum Glauben selbst in einem blos äußern Verhältniß stehender Beweggrund. Darauf ist fürs Erste zu erwiedern: Für die Erkenntniß als Einsicht, abgesehen vom anerkennenden, bejahenden Urtheil, Gott als letztes und unmittelbares Motiv postuliren hieße nichts anderes, als dem Ontologismus das Wort reden, und auch mit diesem würde man nicht ausreichen, namentlich in Hinsicht auf die historischen Thatsachen. Die erste Wahrheit muß dem Geiste schon irgendwie gegenwärtig sein, um als Motiv zu dienen; da aber Gott nicht intuitiv erkannt wird, so muß immer ein Erkennen vorausgehen, das die erste Wahrheit vergegenwärtiget, ohne sie als Erkenntnißgrund vorauszusetzen. Erst wenn sie dem Geiste in der Erkenntniß sich darstellt, kann sie Motiv werden und zwar in doppelter Weise, äußerer Erkenntnißgrund der durch sie bezeugten Wahrheit, sowohl hinsichtlich der subjektiven Manifestation (Apprehension), als hinsichlich der Beistimmung, und inneres Motiv für ihre eigene Anerkennung, aber nicht hinsichtlich der auffassenden Erkenntniß, die ja nothwendig vorausgehen muß, sondern nur hinsichtlich der Zustimmung, in der sich die Erkenntniß vollendet.

Was sodann die Behauptung betrifft, daß nach unserer Erklärung das Motiv ein dem Glauben selbst äußeres wäre, so ist schon oben bemerkt worden, daß der Wille nicht in einem so ganz äußern Verhältnisse zum theologischen Glauben steht, daß er nur verursachendes Prinzip wäre, die innere und wesentliche Vollendung des Glaubens aber ohne Einfluß des Willens bestehen könnte; der

theologische Glaube ist seinem Wesen nach ein freier Assens. Dieses vorausgesetzt sage ich: Betrachtet man nur das Verlangen und den Entschluß zu glauben, so handelt es sich um ein Willensmotiv, das zu dem Glauben selbst in einem ganz äußern Verhältnisse steht. Der hl. Thomas bezeichnet als solches namentlich die dem Glauben gemachten Verheißungen;[1]) dieses seiner Natur nach eudämonistische Motiv schließt aber andere, insbesondere auch deontologische, keineswegs aus. Hier ist jedoch nicht von dem Entschlusse zu glauben, sondern von dem thatsächlichen Glauben, d. h. von der freien Zustimmung die Rede; ist diese durch die Rücksicht auf die sich offenbarende erste Wahrheit, wie sie in der Erkenntniß sich darstellt, motivirt, so haben wir offenbar ein inneres, dem Glauben selbst eigentlich zukommendes Motiv. Aber wie? Betrifft dieses Motiv den Glauben von seiner innern intellektuellen Seite betrachtet? wirkt es auf den Intellekt, dem das Fürwahrhalten eigentlich zukommt? erfolgt die intellektuelle Zustimmung nicht auf Grund der vorleuchtenden Erkenntniß und bleibt die Erkenntniß nicht nach wie vor vollständig dieselbe? Daß die Beistimmung auf Grund der vorleuchtenden Erkenntniß zu Stande kommt, ist richtig, aber daraus folgt nicht, daß diese mehr als die Bedeutung einer unerläßlichen Vorbedingung in Anspruch nehmen kann. Die Erkenntniß bleibt nach der Zustimmung insofern dieselbe, als keine neuen objektiven Momente hinzukommen, abgesehen von den durch das Licht der Gnade, welche nicht blos auf den Willen, sondern auch auf den Intellekt einwirkt, allenfalls dargebotenen innern Bürgschaften; aber sie bleibt nicht in jeder Hinsicht dieselbe, weil sie erst durch die Zustimmung ihre specifische Vollendung erhält. Der Geist kann ungeachtet der seiner Erkenntniß sich darstellenden Gründe ebenso dem Irrthum wie der Wahrheit sich zuwenden; wendet er sich der Wahrheit zu, was durch das beistimmende Urtheil geschieht, so erhält seine Erkenntniß eine wesentlich andere Bestimmtheit; sie wird erst zur eigentlichen Erkenntniß im strengen Sinne, zur bewußten Erfassung der Wahrheit. Das erwähnte Motiv betrifft also ohne Zweifel auch den Intellekt, weil es die Vollendung der Erkenntniß herbeiführt; es betrifft ihn aber auch deßhalb, weil die Vernunft nur im Hinblick auf die erste sich kundgebende Wahrheit durch den

---

[1]) De Ver. qu. 14. a. 1.

Willen zu einem assensus super omnia bestimmt werden kann. Die Vernunft selbst ist es, die dieses Motiv dem Willen vorlegt und dann hinwiederum durch den Willen zu der für die Glaubensgewißheit erforderlichen Adhäsion bestimmt wird. Fordert man einen Beweggrund, der zur höchsten Gewißheit in Proportion steht und mit Umgehung des Willens unmittelbar den Intellekt bestimmt, so kann sich der Wille seinen Einfluß ersparen, denn in diesem Falle muß die Beistimmung mit unvermeidlicher Nothwendigkeit erfolgen. Aus eben diesen Gründen kann man auch nicht verlangen, daß die Gewißheit von ihrer objektiven Seite betrachtet im Assense eine die bereits vorher dem Geiste gegenwärtigen Gründe weit übersteigende Bestimmtheit erhalte; Gründe, welche den Geist zur Beistimmung nöthigen, würden die Freiheit aufheben; Gründe aber, welche eine die Gefahr des Irrthums vollkommen beseitigende Bürgschaft gewähren, sind bereits vorhanden; es ist also nichts weiter erforderlich, als daß der Geist im Lichte des Glaubens dieses Verhältniß erfasse und das Ausgeschlossensein des Irrthums mit aller Entschiedenheit festhalte.

Ob wir die im Glaubensakte enthaltene Anerkennung der göttlichen Auktorität und des göttlichen Zeugnisses Wissen oder Glauben zu nennen haben, ist hiernach leicht zu bestimmen. Sie ist an sich kein förmlicher Zeugnißglaube, d. h. keine nur durch äußeres Zeugniß als einzigen Erkenntnißgrund hervorgerufene Beistimmung. Sie ist aber auch kein Wissen, d. h. keine die Beistimmung nothwendig in sich schließende Einsicht. Sie ist vielmehr Glaube im weitern Sinne; in jenem Sinne nämlich, in welchem bei jedem nicht durch nöthigende Evidenz determinirten Zeugnißglauben die aktuelle Anerkennung der Zeugenauktorität auch ihrerseits als Glaube gelten muß. (S. oben S. 5 f.) Sie ist Glaube als freier von der persönlichen Entscheidung abhängiger Assens. Sie ist Glaube, weil es derselbe übernatürliche, aus dem Habitus des Glaubens entsprungene Akt ist, mit welchem wir das göttliche Zeugniß als thatsächlich bestehend und absolut glaubwürdig anerkennen und das Bezeugte mit zweifelloser Gewißheit für wahr halten. Sie ist Glaube, weil sie eben im Hinblicke auf das göttliche Zeugniß und behufs der Zustimmung zu dem Bezeugten sich vollzieht, und zwar mit jener alles überwindenden Entschiedenheit, wie sie die Glaubensgewißheit erfordert und nur der Hinblick auf die Offenbarung hervorrufen kann. Man

mag dieser letzten Behauptung gegenüber immerhin an die Evidenz der göttlichen Glaubwürdigkeit erinnern, aber sie bleibt dennoch richtig. Die faktische Auktorität Gottes hat für die Vernunfterkenntniß keine zwingende Evidenz, weil das Dasein Gottes selbst zwar durch vollgiltige Beweise dargethan, aber nichtsdestoweniger von einer widerstrebenden Subjektivität in Zweifel gezogen werden kann; und wie dem auch sei, Thatsache ist es einmal, daß die Heiden nach ihrer Bekehrung zum Christenthum Gottes Dasein und den reinen Gottesbegriff mit einer Entschiedenheit festhielten, die ihnen früher ganz unbekannt war, und daß andrerseits manche sonst hochgebildete Christen, wenn sie einmal an der Offenbarung irre werden, meistens auch die feste Ueberzeugung von Gottes Dasein verlieren und den wunderlichsten Vorstellungen über das Wesen Gottes zugänglich sind, ja oft das Göttliche geradezu in Satanisches verkehren.

Mit der Ansicht Scheebens, der in seiner genialen und originellen Weise eine neue sehr eingehende Entwicklung der Lehre über den Glauben versuchte, [1] stimmt diese unsere Darlegung darin überein, daß sie die Anerkennung der Offenbarung und der Auktorität Gottes als Glauben bezeichnet; in der Bestimmung des Sinnes aber, in welcher dieser Ausdruck darauf anzuwenden ist, weicht sie von ihr ab. Es würde uns zu weit führen, wenn wir auf eine nähere Darlegung und Beurtheilung der Scheeben'schen Theorie uns einlassen wollten, wiewohl sie es um der originellen, von Geist und Gelehrsamkeit zeugenden Durchführung willen verdiente; sie hat jedenfalls sehr anregend gewirkt; jedoch fordert es die Wichtigkeit der Sache, daß wir unsere Abweichung und deren Gründe wenigstens kurz andeuten.

Nach der Lehre Scheebens ist es möglich und der Natur und Würde des Glaubens angemessen, daß die absolute und unfehlbare Wahrheit der göttlichen Erkenntniß (prima veritas in cognoscendo) als das primäre Moment im Motive des gläubigen Fürwahrhaltens „mit dem Materialobjekt zugleich auf Grund förmlichen göttlichen Zeugnisses wahrhaft und eigentlich geglaubt"; die untrügliche Wahrhaftigkeit des göttlichen Willens (prima veritas in dicendo) als das secundäre Motiv, „wenn nicht durch einen förmlichen Glaubensakt, so doch durch einen dem förmlichen Glauben analogen, auf ein virtuelles Zeugniß sich stützenden Akt und darum ebenfalls um Gottes willen und mit souveräner Gewißheit ergriffen und erkannt werde." Nicht auf dem Wege des Glaubens selbst, sondern durch unsere eigene Ansicht braucht nur erkannt zu werden einerseits die gebietende Auktorität

---

[1]) Kathol. Dogmatik, 1. B. 6. Hauptst. S. 269 ff.

Gottes über unseren Geist und andererseits der Ursprung eines Wortes aus Gott und die darin liegende Forderung von Seite Gottes, den Inhalt desselben zu glauben; der Akt der göttlichen Offenbarung wird von Scheeben nicht als Theilmotiv betrachtet, wie die absolute Einsicht und untrügliche Wahrhaftigkeit, sondern „als ein Moment, worin und wodurch die in jenen beiden göttlichen Vollkommenheiten bestehende Glaubwürdigkeit Gottes sich für uns geltend macht und auf uns einwirkt.“ (nn. 690—700).

Nach meiner Ansicht ist es unmöglich, die dem Zeugen nothwendige Einsicht blos auf Grund seines Zeugnisses förmlich zu glauben, wenngleich sehr oft die Erkenntniß jener Einsicht aus der Natur und den Umständen des Zeugnisses selbst gewonnen wird. Ich glaube z. B. dem Zeugen sogleich auf das Wort, wenn er behauptet, daß er einen bestimmten Gegenstand gesehen und daß der Gegenstand diese oder jene Farbe habe. Aber warum? weil ich im Hinblick auf die optischen, physiologischen und psychischen Gesetze erkenne, daß keine Täuschung sich denken lasse; die Erkenntniß beruht auf einer Präsumtion, die nichts weiter ist, als die Applikation eines nicht absolut ausnahmslosen Allgemeinen auf einen besondern Fall, der keine Ausnahme vermuthen läßt. Sobald nur der geringste Verdacht entsteht, daß entweder der Gegenstand leicht zu optischen Täuschungen Anlaß gibt, oder das Organ des Zeugen nicht die normale Beschaffenheit hat oder die Phantasie zuweilen ihm übel mitspielt, so hat der unbedingte Glaube ungeachtet der sonst bekannten Wahrhaftigkeit des Zeugen alsbald ein Ende, weil — die Erkenntniß fehlt. Bei Gott finden Präsumtionen in dem erwähnten Sinne selbstverständlich keine Anwendung. Wenn aber doch Voraussetzungen gemacht werden, so können es nur solche sein, die sich wenigstens auf dunkel erkannte indirekte metaphysische Beweisgründe stützen, also jedenfalls eine Erkenntniß in sich schließen. (S. oben S. 18). Das geht denn auch aus der eigenen Darstellung Scheeben's deutlich hervor. Wir können aus derselben u. a. ungefähr diese Gedanken entnehmen: Die Achtung, die ich der Majestät und Auktorität Gottes und der von dieser Auktorität getragenen Forderung des Glaubens schuldig bin, verpflichtet und bestimmt mich, seine Wahrhaftigkeit vorauszusetzen; „denn ohne diese Voraussetzung wäre das Vertrauen, das Gott von uns fordert, haltlos und Gott selbst nicht höchst achtungswürdig, sondern verachtungswürdig.“ Die Wahrhaftigkeit Gottes gewährt mir weiter unmittelbar die vollkommenste Gewißheit über seine Einsicht, „weil er, für alle seine Aussagen absoluten Glauben fordernd, nicht vollkommen wahrhaftig sein würde, wenn er nicht das Bewußtsein hätte, von Allem, was er sagt, absolute Einsicht durch unmittelbares Schauen zu besitzen.“ Diesen Voraussetzungen liegen doch offenbar indirekte Argumentationen zu Grunde, die sich leicht in direkte umsetzen lassen, etwa so: Zu den Vollkommenheiten, welche die höchste Achtungswürdigkeit begründen und eine das vollste Vertrauen fordernde Auktorität verleihen, gehört auch die Wahrhaftigkeit: nun aber besitzt Gott die höchste Achtungswürdigkeit u. s. w.

Wir können sonach nicht zugeben, daß die Gewißheit von der unfehlbaren Einsicht Gottes auf förmlichem Zeugnißglauben beruhe oder daß wir sie „aus dem Bewußtsein, welches Gott von derselben hat, entnehmen.“ Auch ist uns nicht klar, wie die Erfassung der göttlichen Wahrhaftigkeit und Allwissenheit in noetischer Hinsicht einen selbstständigen Werth beanspruchen könne, wenn sie von der vorausgehenden Vernunfterkenntniß ihren Ausgang nimmt und keine neuen Gründe herbeizieht. Daß der Glaube eine entwickelte Beweisführung voraussetze, behauptet Niemand; er setzt aber eine genügende, wenn auch dunkle Erkenntniß voraus, die insbesondere die der Zeugenauktorität zu Grunde liegenden göttlichen Attribute umfaßt, eine Erkenntniß, die nicht blos eine logische Entwicklung und speculative Begründung zuläßt, sondern auch unbeschadet der Vollkommenheit des Glaubens darauf sich stützen kann. Die ethische Seite des Glaubens, welche von der Betheiligung des Willens abhängt und weiterhin das Gemüth in verschiedener Weise in Anspruch nehmen kann, braucht darum nicht geleugnet zu werden, da sie ja eine Mitbetheiligung der logischen Thätigkeiten nicht ausschließt. Sie wird auch in der That von Niemanden geleugnet; nur dürfte man nicht allgemein geneigt sein, das achtungsvolle Streben nach der innigsten Vereinigung mit Gott und einem lebendigen Anschluß an seine Erkenntniß als wesentliches Moment des Glaubens hinzustellen, da der Glaubensgehorsam keineswegs ein solches Streben nothwendig in sich schließt; durch Idealisirung kommt man in Gefahr, den größten Theil der „Gläubigen“ indirekt des Glaubens verlustig zu erklären.

Die Achtungswürdigkeit Gottes wirkt auch nach unserer Erklärung bestimmend, aber nicht dadurch, daß sie gleichsam zum Erkenntnißgrunde für die Wahrhaftigkeit und mittelbar für die unfehlbare Einsicht Gottes wird, sondern dadurch, daß sie den Geist bewegt, die in der Erkenntniß sich darstellenden Theilmotive des Glaubens mit der höchsten Entschiedenheit festzuhalten. So werden die Offenbarungsthatsache, die göttliche Wahrhaftigkeit und die göttliche Einsicht in derselben Weise geglaubt, und wir entgehen der Gefahr eines logischen Zirkels.

Daß die bisher entwickelte Erklärung des letzten Motivs genüge oder sich halten lasse, wollen und können wir nicht behaupten. Es handelt sich da nur um die Vorlegung einer Meinung, die sich einer strengen Beurtheilung nicht entziehen will. Wir können aber nicht umhin zu bemerken, daß es nicht rathsam sei, in apriorischer Weise Forderungen an den Glauben zu stellen, die sich im Hinblick auf die von Gott gesetzte Ordnung als unmöglich erweisen und in Folge dessen zu Fiktionen Veranlassung geben.

Wir könnten noch hinzufügen, daß die gegebene Erklärung in der Erfahrung selbst eine Bestätigung finde. Ist es nicht der Hinblick auf die einmal erfaßte göttliche Auktorität und die Furcht

Gott zu beleidigen, was den Geist bestimmt, am Glauben festzuhalten, wenn etwa das vorhandene apologetische Wissen den feindlichen Angriffen gegenüber sich als unzureichend erweist, und anstatt dem Zweifel Raum zu geben, vielmehr nach neuen und festen Ueberzeugungsgründen sich umzusehen? Man muß allerdings annehmen, daß in solchen Fällen nebst den klar erfaßten Beweisgründen, welche den Angriffen ausgesetzt sind, immer noch so manche zwar sichere aber nicht deutlich bestimmbare Garantien der mannigfachsten Art dem Geiste sich darbieten und das Licht der Gnade das sonst Fehlende ersetze; aber jedenfalls würde der Geist in dergleichen Kämpfen nicht Stand halten, wenn nicht eben das erwähnte Motiv ihn stählte, natürlich immer unter Voraussetzung der übernatürlichen Hilfe.

Wir erblicken hierin auch einen nicht zu unterschätzenden Beweis gegen die Ansicht Lugos, daß die Glaubwürdigkeitsgründe als Theilmotive zu betrachten seien. Denn wie der göttliche Glaube selbst, so darf auch das Motiv des göttlichen Glaubens von keiner Seite Schwankungen unterworfen sein, während die apologetischen Voraussetzungen von vielen nur sehr unvollkommen erfaßt werden und andrerseits vielen Angriffen ausgesetzt sind, daher auch in der Art und Weise, wie sie dem Geiste vorschweben und ihn bestärken, nicht alle Wechselfälle ausschließen. [1])

Aber kann denn die terminativ vollendete Offenbarung Gottes als Theilmotiv angesehen werden, ohne daß zugleich die in ihr gegebenen apologetischen Gewißheitgründe an dieser Würde theilnehmen? Ist es nicht eine innerlich nothwendige Bedingung für die terminative Vollendung der objektiven göttlichen Kundgebung, daß sie Momente enthalte, welche sie förmlich als göttliche Kundgebung kennzeichnen und vom Menschen als zureichende Kriterien des göttlichen Ursprungs, d. h. als apologetische Gewißheitsgründe erfaßt werden können? Wie soll es also gestattet sein, diese von der Offenbarung zu scheiden und die Offenbarung für sich als Beweggrund des theologischen Glaubens zu erklären? Diese Schwierigkeit ist nicht schwer zu lösen. Die Offenbarung kann für die Menschheit nicht bestehen, ohne daß sie jene Kriterien aufweist und ohne daß dieselben der Menschheit irgendwie bekannt werden. Ist aber

[1]) Vgl. Bd. 4. dieser Zeitschrift S. 546.

einmal die Offenbarung vollendet und mit allen ihren Momenten in der Menschheit hinterlegt, so genügt es für die Einzelnen, daß sie davon zuverlässige Kunde erhalten; dazu ist nicht erforderlich, daß sie alle Kriterien erfassen; ein einziges kann hinreichen; ja es ist überhaupt nicht immer durchweg nothwendig, daß sie unmittelbar die in der Offenbarung selbst gelegenen Beweisgründe kennen und verstehen, wenn ihnen nur im Allgemeinen die Thatsache der Offenbarung ihrer Fassungskraft entsprechend von Andern auf zuverlässige Weise mitgetheilt wird, so daß sie sich davon überzeugen können; sonst müßte man vielen übrigens sehr frommen Kindern und einfältigen Menschen, die ohne ihr Verschulden einen mangelhaften Unterricht genießen, den Glauben ganz absprechen.

Daraus folgt, daß jene Kriterien zwar im Allgemeinen zum Motive des Glaubens gehören, insoferne sie constitutive Elemente der Offenbarungsthatsache bilden, aber nicht insoferne sie als Beweisgründe von den Einzelnen erfaßt werden und auf die Ueberzeugung thatsächlich einwirken, da die subjektive Erfassung von mancherlei zufälligen Umständen abhängt. Sie bleiben vielen wenigstens theilweise unbekannt oder werden nicht in der ihnen zukommenden Bedeutung aufgefaßt; sehr oft geschieht es, daß manche Thatsachen der Offenbarungsgeschichte, denen an und für sich die stärkste apologetische Kraft eigen ist, von Einzelnen zwar als Materialobjekt geglaubt werden, aber für die Bestärkung ihrer Ueberzeugung wegen der subjektiven Besonderheit ganz wirkungslos sind, während dafür vielleicht Gründe bei ihnen Eingang finden, die mit der Offenbarung nur äußerlich und mittelbar in Zusammenhang stehen. Die apologetischen Gewißheitsgründe von der subjektiven Seite betrachtet, können darum nicht als Motiv, sondern nur als Mittel und Bedingung angesehen werden; die Offenbarung muß erkannt sein, um als Motiv zu wirken; wie aber diese Erkenntniß selbst nur die Bedeutung einer nothwendigen Vorbedingung hat, so muß auch alles, was sie vermittelt, als Bedingung angesehen werden.

Lugo will zwar die thatsächliche Zumittelung der Offenbarung an die Einzelnen, wie sie immer erfolgen mag, als Ergänzung der mittelbaren göttlichen Offenbaruug gelten lassen;[1]) allein dadurch

[1]) Sunt quidem (motiva extrinseca) ratio formalis, quia ex iis omnibus, ut mihi proponuntur, integratur hic et nunc loquutio mediata Dei mihi facta, propter quam credo. De fide. Disp. 1. Sect. VII. n. 130.

wird die Schwierigkeit nicht beseitigt. Beweggrund des Glaubens ist denn doch allein die öffentliche Offenbarung, wie sie authentisch von der Kirche bewahrt und verkündet wird; nie wird es einem Kinde einfallen zu sagen: Ich glaube, daß Christus Gott ist, weil es Gott geoffenbart und durch die Eltern mir mitgetheilt hat. Bei den Versuchen, Ungläubige zu bekehren, werden oft die verschiedensten Beweise gebracht, Beweise aus der natürlichen Ordnung, die sicher nicht zur übernatürlichen Offenbarung gehören, Beweise, die vielleicht der objektiven Gewißheit entbehren und nur zufällig auf bestimmte Persönlichkeiten einen Eindruck machen: soll das alles als locutio divina mediata gelten? Ist es wirklich eine locutio divina, so muß sie als solche um ihrer selbst willen geglaubt werden und es wäre somit unzulässig, die erste Mittheilung durch Eltern und Ammen oder überhaupt die erste apologetische Vermittelung später als ungenügend fahren zu lassen.

Es wären noch viele einschlägige Punkte zu besprechen, so namentlich das Verhältniß des letzten Beweggrundes zur Auktorität der Kirche; doch wir können hier der Kürze halber nicht darauf eingehen. Den eben erwähnten Punkt werden wir vielleicht bei Gelegenheit in einem eigenen Artikel behandeln. Hier wollen wir nur noch kurz die Frage berühren, in welchem Sinne die dem Geiste gegenwärtige göttliche Auktorität, welche als letztes Motiv den Glaubensassens bestimmt, zu verstehen sei.

Als freie Huldigung des Geistes setzt der Glaube ohne Zweifel nicht blos die absolute Glaubwürdigkeit Gottes voraus, sondern die göttliche Auktorität im vollsten und umfassendsten Sinne, vermöge welcher er vom Menschen die unbedingteste Hingabe und darum auch die gläubige Annahme seines von der höchsten Glaubwürdigkeit getragenen Zeugnisses fordern kann. Die Glaubwürdigkeit Gottes an sich betrachtet würde zwar die Bezweiflung seines uns zur Kenntniß gelangten Zeugnisses als verwerflich erscheinen lassen, könnte uns aber nicht hindern, die Existenz des Zeugnisses unbeachtet zu lassen oder wenigstens nur mit jener Ueberzeugung festzuhalten, welche die uns zur Kenntniß gelangten Gründe von selbst hervorrufen.

Betrachtet man aber nicht den Glaubensgehorsam als Erfüllung der Glaubenspflicht, sondern den Glauben von seiner specifischen Seite, so muß man sagen, daß er sich zuletzt auf die Attribute

der Allwissenheit und absoluten Wahrhaftigkeit stützt. Denn abgesehen davon, daß wir die Gewißheit von den geoffenbarten Wahrheiten nur der Glaubwürdigkeit des göttlichen Zeugnisses verdanken, sind jene Attribute die nothwendigen Bedingungen des göttlichen Rechtes, unbedingten Glauben zu fordern, und insoferne sie göttliche Attribute sind, kommt ihnen auch in sich absolute Anerkennungswürdigkeit zu.

Jakob Lainez und die Frage des Laienkelches auf dem Concil von Trient.

(Ungedruckte Concilsrede von Lainez).

Von Professor Hartmann Grisar S. J.

II. (Schluß-)Artikel.[1]



Im vollsten Gegensatze zu den Ansichten von Lainez und zu seiner Bekämpfung der Kelchforderung steht eine in früherer Zeit öfter geltend gemachte Behauptung, welche in unseren Jahren wiederum vorgebracht wurde. Man sagt, die Kirchenspaltung des sechzehnten Jahrhunderts wäre vermieden und die Abgefallenen gewonnen worden, wenn nur der päpstliche Stuhl zur rechten Zeit sich zu zwei Concessionen, des Laienkelches nemlich und der Priesterehe, herbeigelassen hätte. Diese Behauptung setzt, soweit sie nicht in reiner Gehässigkeit ihren Ursprung hat, einen ziemlichen Mangel von Einblick in das eigentliche Wesen der deutschen Glaubensspaltung voraus. Und wenn v. Döllinger ehemals von den Versöhnungsversuchen Karl des Fünften das im Allgemeinen richtige Urtheil fällte, sie hätten auf Kurzsichtigkeit beruht, so möchten nach unserem Dafürhalten jedenfalls die Kelchforderungen dieses Kaisers und seines Nachfolgers Ferdinand diesem Verdicte sich nicht entziehen können.[2]

Ein unbefangenes Studium der Concilsrede von Lainez ist jedenfalls geeignet, zur Klärung der Anschauungen über die Kelch-

[1] Vgl. den vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 672 bis S. 720.

[2] Vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen (1861) S. 68.

verhandlungen und über die Concessionsfragen überhaupt Erhebliches beizutragen. Keiner unter den Bischöfen, die zu Trient gegen die utraquistische Kommunion sprachen, hat den schwierigen Gegenstand so tiefgreifend, so allseitig und von so großen principiellen Gesichtspunkten aus behandelt, wie dieser Ordensgeneral, welcher am Ende der Debatte alles für und gegen Vorgebrachte mit scholastischer Schärfe zusammenfaßt. Seine Rede stellt uns nicht bloß in die Mitte der lebhaft sich gegenübertretenden Parteien der Concilsmitglieder, sie läßt uns auch den Streitpunkt in seinem geschichtlichen Zusammenhange mit den Strömungen, welche die Zeit beherrschen, klar überschauen.

In dem Theile der Consultatio, den wir gegenwärtig zum Abdrucke bringen, ist Lainez unter Fortsetzung seines ersten und ausführlichsten Votums zunächst mit dem Nachweise beschäftigt, daß es der Kirche und dem Heile der Seelen nicht fromme, eine partielle Erlaubniß der Kommunion unter beiden Gestalten eintreten zu lassen, d. h. sie für die Gegenden zu gestatten, welche von Kaiser Ferdinand I. und Herzog Albrecht V. von Bayern in ihren Petitionen bezeichnet waren. (Vgl. Jahrg. V. S. 714 cap. 17.)

Die Unzukömmlichkeit einer Einführung des Laienkelches in der ganzen abendländischen Kirche hatte er schon früher bewiesen. Aus Rücksichtnahme für die Protestanten und für neuerungssüchtige Katholiken, das war seine These, solle man die wohlbegründete und seit so langer Zeit festgehaltene Gewohnheit des Empfangs bloß einer Gestalt nicht durch ein allgemeines Gesetz aufheben. Hierbei hatte er natürlich die absolute Erlaubtheit der Laienkommunion unter beiden Gestalten eingeräumt. Er hatte auch anerkannt, daß wenn der Kelch trotzdem in der ganzen Kirche eingeführt werden sollte, eine solche Anordnung am zweckmäßigsten vom Concile selbst mit dem Papste, und nicht vom Papste allein getroffen würde, während eine etwaige Gestattung des Kelches für einzelne Länder allerdings eher der Person des Papstes vorzubehalten wäre.

Die Frage, um welche es sich in den ersten Abschnitten des unten folgenden Textes handelt, ist also von der früheren insoferne sehr verschieden, als nunmehr die Opportunität einer, freilich sehr bedeutenden, Dispens von dem bestehenden Gesetze den Gegenstand der Erörterung bildet. Diese engere Frage wird von Lainez viel

weitläufiger als die allgemeine untersucht. Und mit Recht. Denn alle Anstrengungen der kaiserlichen Oratoren und der ihnen günstigen Concilsmitglieder waren auf die Erwirkung jener partiellen Gestattung des Kelches gerichtet. Gerade betreffs dieses Punktes gingen auch die Meinungen und Vorschläge im Schooße der Kirchenversammlung am Weitesten auseinander (s. Jahrg. V. S. 686). Hier bot sich also dem berühmten Spanier das Hauptthema dar, an welchem sich sein scharfer theologischer Blick und seine eminente praktische Urtheilskraft zu erproben hatte.

XIII. Ueberblick über Lainez' Argumentation gegen die kaiserliche Forderung.

Es unterliegt einiger Schwierigkeit, die von Lainez gegen die partielle Kelchbewilligung vorgeführten Gründe kurz zu skizziren. Seine Beweise sind in der Form, in welcher sie in unserem Manuscripte vorliegen, selbst schon auf den kürzesten und präcisesten Ausdruck zurückgeführt. Nur der Reichthum an immer neuen Gedanken und Ausblicken verleiht seiner Erörterung ihren großen Umfang. Wir müssen also den Leser, welcher in der nachfolgenden äußerst knappen Uebersicht hie und da genügende Klarheit und Kraft der Gründe vermissen sollte, durchaus auf den Wortlaut der Rede selbst verweisen.

Lainez beginnt diesen Theil seines Vortrages damit, daß er den Charakter und die eigenthümliche Stellung der Partei ins Auge faßt, zu deren Gunsten der Kelch begehrt wurde. (Argumenta ab illis deducta, pro quibus calix petitur. Nach der von mir getroffenen Capiteleintheilung Cap. 19—26; schon abgedruckt Jahrgang V. S. 715—720.) Diese Partei besteht, wie er den Reden der Kelchfreunde auf dem Concil entnimmt, aus Solchen, die in Folge der protestantischen Neuerung in Deutschland ebenfalls sich zum Abfalle vorbereiten und schon zum größten Theile mißleitet sind; es sind weder ganze Katholiken noch ganze Protestanten; und zwar verlangt man die Bewilligung des Laienkelches für diese als ein unumgängliches und sicher wirksames Mittel ihrer Bewahrung in der katholischen Religion. Allein, so erklärt er, jener in der Gesinnung bereits Protestantischer sind in diesen unglücklichen Zeiten so viele, daß die gewünschte Dispens über die gewöhnlichen Grenzen einer Dispens weit hinausgeht, und daß man in gewisser Weise wieder

vor die schon beantwortete Frage geführt wird, ob nicht einfach das bestehende Gesetz durch eine allgemeine Einführung des Kelches zu beseitigen sei. Er sagt: Warum denn den Kelchgenuß, wenn er so heilsam ist, nicht auch den treuen Katholiken gestatten, die der Kirche erhalten werden müssen? Warum ihn ferner nicht den gänzlich Abgefallenen unter der Bedingung ihrer Bekehrung in Aussicht stellen? Lainez hebt hier zugleich mit Recht die Unbestimmtheit hervor, die in Hinsicht der Empfänger des Kelches in der Forderung liege. Die mit der Dispens zu Begünstigenden, fährt er fort, weisen ein derartiges Verhalten auf, daß sie sowohl wegen ihrer frivolen Denkweise als wegen ihrer sittlichen Mängel der Kommunion überhaupt, also weitmehr noch einer solchen Gunst, wie sie verlangt wird, unwürdig erscheinen. Zum wenigsten wird ihnen bei ihrer geistigen Verfassung die Gestattung des Kelches mehr schaden als nützen. Die in Aussicht genommenen Bedingungen des Kelchempfanges (V, 685) bilden keine genügende Garantie. Es ist wohl im Auge zu behalten: Das Verlangen nach dieser Neuerung „geht von dem alten Menschen und dessen Begierlichkeit aus; ein Nachgeben wird darum nicht zur Heilung, sondern zur Verschlimmerung der Krankheit dienen; es wird die falsche Tendenz dieser Partei nur gekräftigt werden, wenn die Kirche ihr nachgibt, statt daß sie der Kirche sich unterwerfen muß."

An zweiter Stelle erwägt Lainez, an wen die Forderung der Bewilligung des Kelches von diesen protestantisch Gesinnten gerichtet werde. (Argumenta ab eis deducta, a quibus calix petitur; c. 27—29; s. unten S. 45.) Sie wollen, der Papst und die Bischöfe sollten ihnen den Kelch gestatten, während doch deren Gewalt theoretisch wie praktisch von ihnen schon zum größten Theil verläugnet wird. Sie wenden sich an katholische Fürsten und bringen durch diese ihre Forderungen an. Warum? Weil sie sich straflos machen möchten, indem sie den Fürsten einen Zuwachs an Macht und Einfluß verschaffen; auch weil sie die legitimen Gewalten nöthig haben, um dem religiösen Abfalle die Wege zu ebnen und die guten Katholiken zu täuschen. Dem ökumenischen Concile muthen sie die Kelchgestattung zu; sie begehren also Vorschubleistung des Irrthums und Mehrung der Unordnung von einer Versammlung, welche, wenn sie anders die Beispiele der alten Concilien und die überlieferte Kampfesweise der kirchlichen Vorzeit befolgen will,

nicht durch Nachgiebigkeit, sondern durch entschiedenes Entgegentreten gegen die Häresie und ihre Forderungen die Kirche aus den gegenwärtigen großen Gefahren befreien wird. Immer haben unsere Altvorderen dergleichen feindlichen Bewegungen gegenüber den ehrwürdigen Besitzstand der Lehre und der Disciplin um so energischer hervorgekehrt, je mehr derselbe in irgend einem Theile angefochten wurde.

Eine weitere Reihe von Bedenken gegen die Kelchforderung ergibt sich dem Redner aus der Betrachtung des Gegenstandes der Wünsche (a re, quae petitur; c. 30—34.) Man will nun einmal unter beiden Gestalten kommuniziren. Wo man denn gesehen habe, fragt Lainez, daß der Genuß des Kelches von einem merklich heilsamen Einflusse begleitet gewesen? Sicher am wenigsten bei den Neuerern, die sich diese Kommunion ohne weiteres angemaßt haben. Ob man nicht prophezeien dürfe, daß die unselige Spaltung, wie sie aus unlauteren Bestrebungen und Parteigeist entwachsen und nur unter egoistischer Begünstigung von Fürsten groß geworden sei, so auch gewiß sich noch mehr kräftige, wenn man solchen Agitationen, wie die der Kelchpartei und der aufgeregten Halbprotestanten, mit Unterstützung entgegenkomme. Man will den Kelch. Aber derselbe wurde ja vom Basler Concil und von Paul III. gestattet, und hat diese Gestattung irgend welchen bleibenden Erfolg gehabt? — Den Kelch zu gewähren oder ihn zu verweigern, das ist nicht Object unfehlbarer Entscheidung; das Concil und der Papst können hier fehlgreifen; nicht die Majorität der Stimmen auf dem Concil soll der Papst bei seiner Entschließung in dieser Frage berücksichtigen, sondern die aus besserer Sachkenntniß hervorgegangenen Vota; diese Vota sprechen sich aber nicht für die Bewilligung des Kelches aus.

Der Redner führt viertens Gegengründe vor, die er dem Vorgehen der Bittsteller und der Begünstiger der Kelchforderung entnimmt (a modo petendi; c. 35. 36). Man möge nur das Auftreten der kaiserlichen Gesandten beim Concil betrachten; sie erlauben sich Drohungen, Ueberredungskünste, Schmeicheleien, ja gewissermaßen Zwangsmaßregeln gegenüber den Vätern, um ihren Zweck zu erreichen. Die Bischöfe aber, welche deren Sache befürworten, bringen in den Reden vielfach Declamationen statt der Gründe vor, und zeigen sich durchweg eingenommen von der Rücksicht auf die scheinbare Ehre des hier betheiligten Kaisers. Eine Dispens, unter

Einflüssen erlangt, die so wenig vom Geiste Gottes aufweisen, wird kaum im Gewissen beruhigen können.

Lainez fragt fünftens, welche Rückwirkung die Gewährung des Kelches auf diejenigen Katholiken ausüben würde, von denen derselbe nicht verlangt wird, und er findet hier neue Schwierigkeiten (ab illis, pro quibus non petitur; c. 37—39). Zu fürchten ist, daß viele Bessere, die in der Nähe der protestantisch Gesinnten und nunmehr mit dem Kelche zu Begünstigenden leben, in Folge dieser Begünstigung sich denselben anschließen und der Apostasie ebenfalls anheimfallen. Jedenfalls gestaltet sich der Kelch der Liebe sehr leicht zum Symbol der Entzweiung; denn manche Eifrige werden sich mit Ostentation des Kelches enthalten, und die den Kelch Genießenden werden hinwieder für ihre Liturgie eigene Altäre und eigene Kirchen beanspruchen. Endlich sind alle Aussichten gegeben, daß andere bisher ruhige katholische Völker aus Anlaß der für Deutschland gemachten Concession nach ähnlichen Neuerungen verlangen werden; deren Regenten haben aber das Recht, von uns zu erwarten, daß durch das Concil nichts geschehe, was der Eintracht und dem religiösen Frieden ihrer Unterthanen nachtheilig sein könnte.

Die Erörterungen gegen die Concession, welche Lainez an das Ende aller seiner Gründe stellt, haben zugleich den Zweck, jene Concilsmitglieder zu beruhigen, welche mit der Ablehnung des Kelches dem Kaiser oder dem Papste oder den päpstlichen Legaten, die beim Concil den Vorsitz führten, mißfällig zu werden fürchteten. Die Rücksicht auf diese Würdenträger, sagt er, mit ehrenvollem Freimuth, muß uns, so sehr dieselben auch dem Kelche geneigt sind, eher zur Ablehnung der Forderung als zu ihrer Bewilligung bestimmen (ab his, per quos petitur; c. 40—42.) Der Kaiser will bei seinen Vorschlägen, die er an das Concil richtet, in seiner Weisheit und Frömmigkeit nur das wahre Beste der katholischen Kirche; wir haben es anzunehmen allen Grund. Er wird also um so zufriedener mit dem Concile sein, je unabhängiger dasselbe die schwebende Frage einzig nach dem Maßstabe des Wohles der Kirche entscheidet. Dem Wohle der Kirche entspricht aber mehr die Nichtgewährung des Verlangens. Das Gesagte gilt in ganz gleicher Weise vom Papste. Die päpstlichen Legaten aber, wiewohl sie dem Verlangen sich günstig zeigen, wissen recht wohl, „daß Ueberzeugung

und Zunge der Väter dieses Concils nicht käuflich sind und daß die Väter sich für dasjenige entscheiden werden, was mehr zum Heile der Kirche gereicht."

XIV. **Fortsetzung der Rede. Weitere Gründe gegen die partielle Kelchbewilligung.**

27. Ab eis etiam, a quibus petitur, deduci possunt argumenta.

Primum. Quum, qui volunt usum calicis, pene omnes haeretici sint, et haeretici male audiant circa potestatem papae et concilii, quia papam antichristum dicunt et episcopos membra et mancipia ejus, clarum est, quod nolunt usum calicis ab eis concedi, quasi putent, illos habere potestatem agere in re praesertim de jure divino non solum concessa sed secundum eos etiam praecepta. Cujus signum est, quod ipsimet, qui volunt usum calicis, antequam petant, jam eo utuntur.

Nec petunt per se ipsos a pontifice vel concilio, sed a suis principibus saecularibus, quibus tribuunt potestatem omnium sacrorum. Si ergo curant vel permittunt, ut a pontifice vel concilio calix per suos principes petatur, id faciunt aut quia principes, utpote catholici, non illis calicem concederent [1]) scientes, id ad se non spectare; aut quia timent, ne a suis principibus vel modo vel in posterum puniantur ob hanc et alias inobedientias; aut quia vident, quod, licet illorum principes illis concederent usum calicis, veri catholici eo non uterentur, quia scirent, principes saeculares non habere ad hoc concedendum facultatem, si autem papa concederet, facile catholici adducerentur ad hunc ritum suscipiendum, in quo si convenirent cum haereticis, facile illi subintrarent et suaderent catholicis omnes suos errores.

Quae omnia in Galliis expertus sum, quia vidi scripturam, qua haeretici communicantes sub utraque et nihil omnino credentes de potestate papae vel concilii, curarunt proponi per reginam suae sanctitati, ut concederet usum utriusque speciei et abolitionem exorcismi et imaginum et processionis corporis Christi et nescio quae alia; quae ego tunc dixi nec proponenda esse pontifici nec, si proponerentur, debere concedi per technas et dolos haereticorum, quibus venabantur et suam impunitatem et aliorum catholicorum subversionem.

Quae incommoda ne sequantur, etiam nunc non est calix concedendus.

28. Secundum argumentum. Quia concilium coactum est ad res universales tractandas, utpote ad errores abolendos et ecclesiam reformandam. Sed errores circa eucharistiam et praesertim circa usum utriusque speciei magis confirmantur concessione calicis, quam destru-

---

[1]) M. *concesserunt*.

untur. Deformatio quoque ecclesiae e relaxatione disciplinae et ordinis confusione venit, quae augentur potius, si relaxatur lex de communione sub altera. Et per id fiet haec confusio, ut superiores pareant potius inferioribus, quam e contra. Non debet ergo concilium concedere hanc dispensationem, praesertim quum res particularis sit, ob quam non est coactum.

29. Tertium, quia concilium hoc, si errare non vult, imitari debet majores suos, qui ad alia concilia convenere; qui majori scientia et charitate et sanctitate pollebant et majori desiderio conservandi catholicos et haereticos convertendi. Sed illi, agentes cum haereticis, eis resistebant et in aliud fere extremum eos pertrahere nitebantur, ut ad medium eos revocarent; ut faciunt, qui dirigere volunt ligna distorta, juxta Aristotelem. Ideo non acquieverunt patres volentibus judaizare vel pascha more judaico celebrare. Ideo etiam in Manichaeos [1]) praeceptus est usus utriusque speciei, quia usu alterius, videlicet panis, significari dicebant corpus Christi phantasticum esse et exangue. In Nestorianos, qui Christum persona distinctum a verbo asserebant, praeceptum est, ne beata virgo diceretur Christi mater sed Dei mater. In Arianos, ponentes gradus in divinis personis, commutatus est usus ter immergendi baptizandos [2]) in unicam immersionem. In Ebionitas judaizantes vetitum est, ne in azymis consecraretur, sed in fermentato; qua tamen haeresi cessante reditum est ad azymum.

Ergo et concilium imitari debet patres, nunc perstando in ritu alterius speciei. Qui si hodie non esset in usu, propter haeresim deberet statui et in usum revocari.

30. A re quoque, quae petitur, argumenta ducuntur.

Quorum primum sit: Usus calicis male succedit hodie omnibus, qui eo utuntur. In oriente variis erroribus laborant, et sub infidelibus sunt, privati omni sapientia et potentia et vera sanctitate. In occidente autem laborant non solum erroribus in fide, sed odiis suorum fratrum et inobedientia et rebellione in suos majores et bellis et tumultibus et omni impudicitia et injustitia, ita ut innumeri eorum vere sint impii et ἄθεοι. Ergo potius christiani deberent fugere eorum exemplum, quam velle eos imitari; et concilium vel pontifex non debet id eis concedere, si maxime vellent.

31. Secundum. Ubicunque sunt haereses hodie in occidente, ibi praecesserunt factiones, et pars minus contenta amplexa est haeresim, ut illa via satiaret suam vel cupiditatem vel ambitionem; quia, ut dicit sapiens, „anima calida, quasi ignis ardens, non extinguetur, donec ali-

---

[1]) M. und R. *Manichaeis;* ebenso beide unten *Nestorianis.*

[2]) M. und R. *baptizatos.*

quid glutiat." [1]) Quum igitur principes, qui favent sectis, et etiam ministri [2]) sectarum ambiant honores et reditus majores, ob quos vel retinendos vel extorquendos praetexunt religionem, non saturabuntur neque quiescent, licet multi calices eis porrigantur, imo ex concessione invalescet secta et factio, et plures turbae excitabuntur.

32. Tertium. Calix concessus fuit olim et a Basileensibus Bohemis, et a Paulo tertio Germanis, et per Interim permissus a Carolo quinto; et tamen nihil profuit. Ergo nec nunc proderit, quia nec ecclesiastici hodie meliores vel sapientiores sunt, nec principes saeculares meliores vel potentiores, nec haeretici ad executionem curandam melius dispositi, nec, ut aliqui dicebant, omnes alias haereses reliquerunt praeter hanc de utraque specie, quia si illas reliquissent, procul dubio etiam hanc reliquerunt vel facile relinquent.

33. Quartum. Concessio calicis, ut petitur, est res facti, in qua vel pontifex vel concilium errare posset. Ideo pontifex in ea definienda nec teneretur, nec forte deberet sequi plura suffragia, sed meliora, ceteris autem paribus; quia hic quaeritur praesertim, an hi homines, pro quibus petitur dispensatio, sint dispositi ad suscipiendam eucharistiam et haec dispositio investiganda est per scripturas (?). Praeferenda sunt suffragia episcoporum ac theologorum aliis, suffragia etiam canonistarum aliis, qui nesciunt canones, suffragia occidentalium suffragiis graecorum episcoporum [3]) qui proni sunt ad suum ritum, suffragia etiam senum et expertorum et spiritualium suffragiis juvenum et inexpertorum et carnalium. Quae omnia si inspiciantur, procul dubio invenietur, quod melior et major pars concilii fuit in hac sententia, quod concilium non dispensaret, neque ante definitionem consuleret vel approbaret, ut papa dispensaret. Melior etiam pars (licet non major) fuit in hac sententia, ne negotium dispensationis remitteretur ad summum pontificem, ne per hanc viam facilior redderetur dispensatio per suam sanctitatem facienda.

34. A modo quoque petendi argumenta deducuntur.

Primum, quia oratores anxii nimis hanc rem petierunt. Nam adhibuerunt privata comitia, [4]) privatas etiam preces et blanditias et metus; publice etiam comminati sunt, si haec res non fieret; mutarunt petitiones variis modis, vituperarunt eos, qui contraria suffragia dabant, laudarunt eos, qui propitia. [5]) Quum semel a tota synodo rejecti essent, dum conclusum est, quod per synodum non fieret dispensatio, iterum tentarunt synodum trahere ad hoc, quod consuleret et probaret rem sibi incognitam, videlicet futuram dispensationem, quae poterat bene et male fieri. Et quum ab hac petitione iterum repulsi sint per

---

[1]) Ecclus. XXIII, 22. [2]) M. *ministris.*

[3]) *Ac theologorum* bis *episcoporum* fehlt in M. [4]) M. *convicia.*

[5]) *Eos qui contraria* bis *propitia* fehlt ebenso in M.

concilium, tertio tentarunt trahere synodum. Et eam traxerunt, ut concederet decretum simplicis remissionis ad summum pontificem, quod fecerunt segregando se et alios oratores a sancta synodo. Quod plane fuit vel synodum excommunicare vel seipsos; et non dubito, quod fuerit contra voluntatem principum, qui eos miserunt.

Quae omnia tela profecto non mihi videntur ordita a Spiritu sancto, sed a contrario spiritu, qui fortassis per eos nixus est facere scissionem et discordiam inter caesarem et concilium et inter pontificem et concilium. Sed spero quod non praevalebit.

35. Secundum. Patres, qui in concilio fuerunt fautores concessionis calicis, ultra hoc egerunt declamatiunculis potius et commotione affectuum, rejiciendis non solum ab hoc sacro concilio sed etiam a iudiciis [1]) saecularibus, et relegandis ad scholas rhetorum. Exciderunt illis multa, quae non solum contra charitatem sunt et rationem, sed etiam contra sensum. Qualia fuere, dicere: Quod principes non possunt errare; quod si illis non creditur, nullis debere credi; quod negare usum calicis esset arguere caesarem improbitatis vel ignorantiae; quod omnes haereses praeter hanc utriusque speciei exciderent; quod non esset piae mentis negare usum calicis; et multa similia. Quae quia falsa sunt, procul dubio non prodierunt a Spiritu veritatis.

36. Tertium. Licet obtineretur dispensatio, quia his technis et rationibus importunis obtineretur, absque hoc quod non sit alia causa dispensandi, quam mala voluntas nolentium parere utendo ritu alterius speciei, absque dubio videtur extorta, ac proinde non excusantur in conscientia vel eam petentes vel concedentes vel ea utentes.

37. Ab illis etiam, pro quibus non petitur, hoc est ab externis et aliis personis, argumenta deducuntur.

Primum, quia catholici mixti cum haereticis, quibus conceditur dispensatio, qui leves et curiosi erunt, a nobis discedent et ad haereticos ibunt, bene de illis et male de nobis sentiendo, nempe quod ex ignorantia vel negligentia vel malitia usum calicis eis negaremus. Et quid simile cogitabunt de aliis, in quibus haeretici a nobis dissentiunt. Nec sufficit dicere: Quod haereticis nihil conceditur, si non servaverint conditiones, quas si servent, jam non erunt haeretici; non sufficit, inquam, hoc; quia mos haereticorum est, ut in Germania et Gallia nimis sumus experti, accipere quidquid sibi conceditur et nihil facere eorum, quae ab eis exiguntur, vel quae ipsi pollicentur. Et est nimis simplicis animi credere, quod haeretici simpliciter procedunt. Nam „dolus an virtus, quis in hoste requirat?“ [2]) Ostentabunt igitur suum calicem nostris catholicis, ut eos seducant, et de conditionibus verbum nullum facient.

---

[1]) M. und R. *judicibus*. [2]) Virgil. Aen. III, 390.

38. Secundum, quia etiam inter haereticos vel illis vicini multi catholici sunt, haereticis non solum fide, sed (ut accidit) etiam factione contrarii; quibus displicebit novus ritus utriusque speciei, non tam propter religionem, quam quia usurpatus est a contraria factione. Isti igitur irritabuntur in sumentes calicem et in eos tumultuabuntur, maxime si non servant conditiones, ut haeretici non solent eas servare. Et ita utraque factio accipiet diversum communicandi ritum, et convertent sanctissimum unitatis sacramentum in symbolum et tessaram suae factionis; maxime, quia ubi altera pars creverit, volet templum separatum habere, sicut et ritum, et ita crescet divisio.

Nec solvitur hoc argumentum dicendo, non fuisse divisionem inter conversos ex gentibus, licet illi judaizarent et non isti, nec esse nunc divisionem inter Graecos, qui sub Venetis sunt, et utraque specie utuntur, et Italos utentes altera. Primo enim falsum est; quia fuit divisio inter Judaeos et gentes, ut ex Actibus apostolorum et epistolis ad Romanos et ad Galatas constat. Deinde licet concordes essent, id fuit, quia Judaei servabant suum ritum antiquum, quem gentes non acceptarunt; et ita utrique suo ritu erant contenti, sicut et hodie sunt Graeci et Latini seu Veneti, sub quibus sunt. Non fuissent autem concordes, [1]) si utrique convenissent in uno antiquo ritu, et ab eo altera pars discederet, ut nunc isti faciunt.

39. Tertium. Alii [2]) domini temporales et episcopi et pastores habent suos populos quietos et pacificos et contentos (ut par est) ritu communicandi sub altera specie. Qui tamen populi, ut sunt proni ad novitates, audita dispensatione, turbabuntur, et vel in errores incident, vel in curiosa desideria similiter communicandi. Ex quo non solum ipsi populi laederentur, sed et eorum principibus et pastoribus fieret injuria, si sine eorum consensu fieret haec dispensatio.

Nec sufficit respondere, quod etiam illis poterit concedi, et episcopi, licet absentes, gaudebunt de ampliata sibi potestate dispensandi; non sufficit, inquam, hoc dicere; tum quia haec tam generalis dispensatio abrogatio legis esset, quae habet inconvenientia superius adducta tum etiam quia principes, qui habent populos pacatos et contentos altera specie, quum cognoverint mutationem religionis, mutationem etiam politicam parare vellent et quaerere bellum, ubi pax esset, nec sine aliqua spe lucri (quod nullum est in invectione novae ceremoniae) status suos jacturae exponere. Probi etiam episcopi nolunt ampliationem ejus potestatis, qua uti non possunt sine damno suorum populorum. Huiusmodi autem est potestas dispensandi in ritu alterius speciei cum populis, qui illo contenti sunt. Tales enim ex hujusmodi dispensatione perdere possunt, lucrari non possunt.

---

[1]) M. und R. *conformes.* [2]) R. *Nunc.*

40. Ab his, per quos petitur usus calicis, argumenta quoque deduci possunt.

Primum sit a sapientia et pietate et magnanimitate caesaris, quem in his et aliis virtutibus imitatur illustrissimus dux Bavariae, ejus gener. Ideoque quum sapientes et catholici sint, sciunt, hujus rei decisionem spectare ad summum pontificem et ad concilium; quia secundum omnium hominum jura et sensum et leges censere de sacris spectat ad sacerdotes, quia quis bene judicat de his, quae novit. Quum probi etiam et recti sint, nolunt, ut ob eorum particularia commoda recedatur a vero cultu vel detur ansa perturbandi ecclesiam. Ideo eo magis illis placebit concilium, quo rectius de hac re definiat.

Quum ergo, ut ex dictis constat, securius sit, hanc dispensationem non fieri, propter caesarem ipsum et ducem Bavariae, videlicet ut eis placeamus, non debet fieri.

42. Secundum argumentum sit a pontifice, per quem etiam quodammodo haec res petitur a concilio in gratiam caesaris. Cui licet placere cupiat summopere, scit tamen, id tunc maxime futurum, quum bono universalis ecclesiae consuletur. Quod quia fit negando usum calicis, negari debet.

Tertium argumentum sit ab illustrissimis legatis suae sanctitatis et oratoribus suae majestatis, per quos etiam usus calicis petitur a synodo. Quia enim optimi viri sunt et quaerunt gloriam eorum, qui illos miserunt, illis erunt conformes, et sciunt, patres hujus concilii non habere animas vel linguas venales, et ideo quod fuerit magis e re ecclesiae facturos; quale videtur esse non concedere calicem.

Et haec sufficiant ad probandum, quod non expediat hujusmodi dispensationem calicis concedere. Forts. unten XVIII.

XV. Die Geschichte des Kelches in den ersten Dezennien des Protestantismus, eine Bestätigung für Lainez' Ansichten.

Jakob Lainez hatte seit seinen Studienjahren während eines ganzen wechselvollen und im Dienste der Kirche verwendeten Lebens mit aufmerksamem Auge den Gang der Glaubensstreitigkeiten in Deutschland verfolgt. Seine obigen Aeußerungen über die inneren Triebfedern der unseligen Bewegung und den Zusammenhang der Kelchforderungen mit dem neuen Geiste, der von Wittenberg aus die Länder durchzog, beanspruchen bei Katholiken von vorne herein großes Vertrauen. Als Genosse des heiligen Ignatius und als dessen unmittelbarer Nachfolger im Generalate der Gesellschaft Jesu, auf seinen Reisen durch die von der Neuerung aufgeregten Gebiete und in Folge der beständig bei ihm einlaufenden Berichte seiner

dortigen Ordensmitglieder über ihre Ziele und Erfolge, war er mit der Natur des neuen Kirchenthums, mit seinen Waffen und Lockmitteln wohl vertraut geworden. In wenigen aber charakteristischen Linien zeichnet er die Entstehung dieses Kirchenthumes. Wie sicher beurtheilt er nach dieser Richtschnur die auf katholischer Seite aufgetretene entgegenkommende und allzuversöhnliche Strömung. Wie klar und zutreffend ist das Resultat, das er aus der Geschichte der Kelchbewegung unter Kaiser Karl V. und Papst Paul III. ableitet.

Es wird eine lohnende Aufgabe sein, in den folgenden Excursen diese von Lainez zum Theil nur flüchtig hingeworfenen Gedanken aufzunehmen und geschichtlich nachzuweisen, wie dieselben sich in der That als gereifte und zuverlässige Früchte der Erfahrung jener Jahre darstellen. Wir werden hiebei die Urtheile anderer über ihrer Zeit stehenden Beobachter des damaligen Kampfes, soweit sie sich über die Kelchgelüste ausgesprochen haben, dem seinigen anreihen. Einige vielleicht weniger verständliche Bemerkungen, welche Lainez in seiner Rede gelegentlich einflicht, werden bei dieser Gelegenheit ebenfalls Erklärung finden.

Der Hussitismus hängt durch enge Fäden mit dem Protestantismus zusammen, und die Aehnlichkeit beider Religionsgemeinschaften im Gebrauche des Laienkelches, fast von ihrem wechselseitigen Ursprunge an, ist gewiß keine nur äußerliche. Als Luther auftrat, war den Böhmen der Kelch längst durch die Auctorität des apostolischen Stuhles wieder entzogen. Ihr Privilegium währte kaum dreißig Jahre. Die vom Baseler Concil eingeleiteten und bestätigten Compactate von 1433 hatten, wie bekannt (s. Jahrg. V. S. 712), der gemäßigten Partei in Böhmen, den sogenannten Calixtinern oder Utraquisten, den Empfang der beiden Species bewilligt, unter Bedingungen jedoch, durch welche dieselben ihre Orthodoxie und ihren Anschluß an die römische Kirche garantirten. Die Verantwortung dieser Concession trugen die Baseler Väter. Kein Papst hat die Compactate ausdrücklich anerkannt. Der heilige Stuhl verhielt sich stillschweigend. Es trat ein, was schon vor diesen Abmachungen zu befürchten war, daß man nemlich dieselben in Böhmen bloß wie eine Bestätigung des Rechtes auf den Kelch nahm, ohne der beigefügten Verpflichtungen zu achten. Der Husitismus wollte aus der Partei der Calixtiner nicht ganz weichen; manche

bezeichneten den Papst als den römischen Antichrist; König Georg Podiebrad, ihr Schützer, war trotz der persönlich freundlichen Haltung, die er längere Zeit Rom gegenüber beobachtete, hussitisch gesinnt. [1]) In Folge dessen war denn der feierliche Act ganz gerechtfertiget, durch welchen Pius II. am 31. März 1462 die den Calixtinern gemachte Kelchconcession für null und nichtig erklärte. Der Papst verbot, fürderhin von derselben Gebrauch zu machen, indem er sich darauf berief, daß diese Concession den Irrthum begünstige, als ob der Laienkelch zum Heile nothwendig wäre, daß sie Anlaß zur Verschüttung und Profanirung des heiligen Blutes sei, daß sie unsäglichen Streit hervorrufe, indem sehr Viele in Böhmen und Mähren den Laienkelch verabscheueten, und daß sie endlich die andern Nationen mit Unzufriedenheit und Klagen wegen der Bevorzugung der Böhmen erfülle. [2]) Es ist bemerkenswerth, daß in der Rede des Lainez alle diese Gründe, auf die Petition der protestantisch Gesinnten angewendet, wiederkehren. Trotz des Verbotes Pius' II. behielt die in dem mißleiteten böhmischen Volke tief gewurzelte Partei der Kelchfreunde den Genuß des Abendmahles unter beiden Gestalten aufrecht. Sie nahm zugleich immer mehr häretische Elemente des alten Hussitismus in sich auf. Diese Partei war es, welche die Tradition des Kelchgenusses auf den Protestantismus überleitete.

Es ist recht begreiflich, daß das protestantische System, welches gleich dem Hussitismus den wesentlichen Unterschied zwischen Priester- und Laienthum wegläugnete und die Wiederherstellung des ursprünglichen reinen Christenthums der ersten Jahrhunderte anzubahnen vorgab, in der Praxis bald schon auf den Laienkelch als ein den gewöhnlichen Christen mit Unrecht entzogenes Gut zurückgriff. Darin mochte Luther durch die Sympathieerklärung bestärkt werden, welche er schon im J. 1519 aus Prag von eben jenem utraquistischen Tempel her, Teynkirche genannt, erhielt, über welchem der kolossale durch Rokycana aufgestellte steinerne Kelch als Symbol der Calixtiner prangte. Johann Poduschka, der Pfarrer dieser Kirche, sandte ihm, zugleich mit dem Mitgliede des utraquistischen Consistoriums, Wenzel Rosdalowsky, ein Glückwunschschreiben und Schriften von

---

[1]) G. Voigt, Enea Silvio, als Papst Pius II. und sein Zeitalter, 3. Bd. (1863) S. 423 f. 438.

[2]) Voigt a. a. O. 466.

Hus, ohne Zweifel das Buch De ecclesia. Luther fand in dem Buche zu seinem „Erstaunen“ seine eigene Lehre. [1])

Anfänglich galt in der lutherischen Dogmatik der Empfang des Kelches noch nicht als nothwendig, sei es in Folge göttlichen Gebotes, sei es wegen angeblicher Zugehörigkeit beider Gestalten zur Gegenwart Christi. Sogar noch in der Augsburger Confession erscheint der Genuß einer Species bloß unter die Mißbräuche der Kirche eingereiht, wenn auch angedeutet wird, derselbe widerspreche der Anordnung Christi.

Die Aeußerungen und Schritte Luthers für den Laienkelch waren, wie die des Hus (V, 710), anfänglich gemäßigt. Er sagt in einer 1519 zu Altenburg gehaltenen Predigt, auf welche Lainez (oben c. 24) wahrscheinlich anspielt: „Es ist bei mir für gut angesehen, daß die Kirche in einem gemeinen Concilio wiederum verordnete, daß man allen Menschen beide Gestalt gebe, wie den Priestern.“ Er setzt jedoch ausdrücklich bei, es sei „nicht nöthig,“ die doppelte Gestalt zu reichen, und er bezeichnet es als einen Irrthum, „daß eine Gestalt nicht genug sey.“ [2]) Allein, wie das Verhängniß der abschüssigen Bahn bei Luther sich in den ersten Jahren in so vielen Stücken vollzog, so auch hier. Theils innere Consequenz, theils Leidenschaft gegenüber seinen Widersachern, theils Nachgiebigkeit gegen stürmische Anhänger führten ihn weiter. Nachdem der Herzog Georg sich wegen jener Predigt beschwert, als würden seine sächsischen Länder dem Irrthume der Böhmen ausgesetzt, und nachdem der Bischof von Meißen ein Decret zur Vertheidigung der kirchlichen Gewohnheit erlassen hatte, fußte Luther nur um so fester auf jener Behauptung über die Zweckmäßigkeit des Laienkelches. Diese Zweckmäßigkeit trat ihm erklärlicherweise noch evidenter vor Augen, als Papst Leo X. in der gegen ihn erlassenen Bannbulle von 1520 auch obige Behauptungen zugleich mit Aeußerungen Luthers zu Gunsten der böhmischen Calixtiner censurirte. [3])

---

[1]) G. Lechler in der Real-Encyklopädie für prot. Theol. u. Kirche 2. Aufl. (1880) VI, 400.

[2]) Sermon von dem hochwürdigen Sacrament des heil. wahren Leichnams Christi. Opp. Altenburg I, 331.

[3]) Es wird die Proposition (16) zurückgewiesen: Consultum videtur, quod ecclesia in communi concilio statueret, laicos sub utraque specie communicandos; nec Bohemi communicantes sub utraque specie sunt haeretici, sed schismatici.

Er ermahnte die böhmischen Calixtiner in mehreren Briefen seit 1522, sich dem Gehorsame des Papstes ja nicht zu fügen. Während er einerseits bemüht war, den Uebereifer der wiedertäuferischen Reform des Kelchfanatikers Karlstadt zu zügeln, und während er durch Melanchthon in den Loci theologici erklären ließ, wer sich mit einer Gestalt begnüge, der sündige wenigstens nicht, bezeichnet er doch schon in seiner Schrift über die Messe von 1523 die Austheilung beider Gestalten für eine unaufschiebbare Maßregel und die Zeit für abgelaufen, wo man mit der Schwachheit der Leute, die bei einer bleiben wollten, Geduld haben müsse. Im J. 1523 wurde denn auch bei der Umgestaltung des Gottesdienstes in Wittenberg der Genuß des Laienkelches förmlich eingeführt; 1524 ertrotzte die neue Religionspartei auf dem Reichstage zu Nürnberg für ihre Anhänger die Darreichung des Kelches im dortigen Augustinerkloster, ungeachtet der Einsprache des deutschen Königs Ferdinand und des päpstlichen Legaten; 1526 schrieb Luthers Gottesdienstordnung für die kursächsischen Gebiete die der katholischen Messe im Uebrigen nachgebildete deutsche Messe vor und darin die Spendung des Brodes und des Weines sogleich nach der Segnung dieser Elemente.

Es war Luther und den Gehülfen seines Werkes, besonders Melanchthon, bei alledem sehr angelegen, dort wenigstens, wo im Volke größerer Widerstand gegen die Neuerungen drohte, sachte vorzugehen und die gewaltige innere Kluft zwischen der katholischen Kirche und der neuen Religion durch Beibehaltung der alten Formen möglichst zu verdecken; ein verderblicher Kunstgriff, vermöge dessen Unzählige, einfach getäuscht und betrogen, ins Lutherthum hinüberwanderten. [1]) Demgemäß hatten an manchen Orten die Wortführer der Neuerung gar Nichts gegen die Beibehaltung der bisherigen Kommunion einzuwenden. Selbst für Kursachsen verstand man sich nachträglich, 1528 in den Visitationsartikeln, zu der Einräumung, daß den Schwachen das Abendmahl unter einer Gestalt gereicht werde; [2]) in der Ausgabe dieser Artikel vom J. 1538 ist jedoch der betreffende Passus wieder unterdrückt.

[1]) Vgl. die Nachweise bei L. Pastor, die kirchl. Reunionsbestrebungen während d. Regierung Karls V. (1879) S. 7. 9. 109. 113.

[2]) Der prot. Historiker Spittler macht hiezu die charakteristische Bemerkung: „Wahrscheinlich hat diese Gelindigkeit unserer Reformatoren

Kaiser Karl V. richtete bereits bei seinem Reunionsversuche in Augsburg 1530 mit großer Hoffnung seine Augen auf die Frage des Laienkelches; in diesem Punkte schien ihm ein Nachgeben von katholischer Seite, das ja absolut erlaubt war, überaus zweckmäßig, um die Gegenpartei ebenfalls zum Entgegenkommen zu bestimmen. Wirklich sprachen sich die katholischen Abgeordneten des Vierzehner-Ausschusses für die Gestattung des Kelches aus, die Bedingungen des Baseler Concils und die Zustimmung des Papstes vorausgesetzt. Sie gingen mit der Versöhnlichkeit bis zum Aeußersten, indem sie überdies hinsichtlich des Cölibates der schon verheiratheten Geistlichen eine vom Papste zu gewährende Dispens befürworteten. Es sollte aber in Augsburg ein für allemal gezeigt werden, wessen sich die zukünftigen Versuche der Einigung mit den Abgefallenen zu versehen hätten, mochten die Zugeständnisse auch noch so groß sein. Die Lutheraner waren jedem Vergleiche entschieden abgeneigt. An ihrem starren Entschlusse, die wesentlichen Grundlagen des neuen Kirchenthums nicht antasten zu lassen, prallte jede Bemühung um friedliche Union zurück. Die Confessio Augustana gestaltete sich zu einer Besiegelung des Risses.

Luther antwortete im Besondern auf die Zumuthung, neben dem zu gestattenden Kelchgenuß die Erlaubheit des Empfanges der bloßen Brodesgestalt anzuerkennen: Kalt und warm aus einem Munde, Freunde, das taugt nicht. Das sprachen und sangen ebenso seine Anhänger noch achtzehn Jahre später bei der Verkündigung des Interim, nach einer Zeit, in welcher der Kaiser und viele Katholiken mit unglaublicher Zähigkeit immer wieder auf Friedenshoffnungen und Concessionen hinsichtlich des Kelches wie anderer Gebräuche zurückgekommen waren. In einem protestantischen Spottgedichte, in welchem das Interim mit seinen Concessionen sich selbst verhöhnt, heißt es:

„Das Abendmahl Christi unter einer und zweier Gestalt
Zu halten, blas' ich aus meinem Munde heiß und kalt.“ [1])

Es genügt, einige Aeußerungen Luthers, die vor den Ablauf des Jahres 1530 fallen, zu beachten um zu sehen, wie wenig Aus-

---

in einer Sache, wo das Volk gar leicht bis zu Erbitterung gereizt werden könnte, der Ausbreitung der Wahrheit vorzüglich genützt.“ (Werke, Stuttgart 1835, VIII, 367. Abhandl.: Gesch. des Kelches.)

[1]) Pastor S. 395.

sichten auf Wiedervereinigung der Getrennten auf dem Wege von Zugeständnissen noch übrig bleiben konnten. Luther stellte z. B. während des Reichstages eine Vergleichung in der Lehre erst für den Fall als möglich hin, „daß der Papst vorher sein ganzes Papstthum ablege.“ [1]) Die Concilien, vor Allem zum Einigungswerke berufen, galten ihm schon früher als Versammlungen von bloß menschlicher Autorität, und darum erklärte er schon 1523 in der Schrift über die Messe, die Frage der Kelchkommunion nicht von einem Concile abhängig machen zu können, sonst würde Gottes Ordnung menschlicher Willkür überantwortet sein. [2]) Er ging i. J. 1526 in seiner „Weise christliche Messe zu halten“ so weit, zu schreiben: „Ja wir sagen weiter, wo sich der Fall begebe, daß ein Concilium solches (die Communion beider Gestalten) setzt und zuließe, wollten wir allerding nicht beider Gestalt brauchen, ja wir wollten dann erst zu Verachtung des Concilii und seines Gebots, allein einer oder gar keiner, und mit nichten beider brauchen und alle die verfluchen, so aus Gewalt desselben Concilii und seines Befehls beiderlei Gestalten brauchen würden.“ [3])

Allerdings liegt in letzterer Stelle mehr ein polternder Erguß des Zornes als ein überlegter Ausdruck des Willens vor. Indessen dem hier angekündigten Entschluß, sich keinen Transactionen zu beugen, verleiht Luther auch sonst die unzweideutigste Aussprache. Gegen den Reichstagsabschied von Augsburg erließ er die „Warnung an seine lieben Deutschen.“ Darin bereitet er auf den Krieg vor, den er voraussieht. Er will, wenn er darin untergeht „einen Haufen Bischoff, Pfaffen und Mönche“ mit sich nehmen.... „Und wollen also zur Letzte ein Wallfährtlein mit einander thun; sie, die Papisten, in Abgrund der Hölle, zu ihrem Lügen- und Mordengott, dem sie mit Lügen und Morden gedient, ich aber zu meinem Herrn

---

[1]) Brief an Melanchthon v. 26. August 1530: Summa, mihi in totum displicet tractatus de doctrinae concordia, ut quae plane sit impossibilis, nisi papa velit papatum suum aboleri. De Wette, Luthers Briefe, IV, 147.

[2]) Spittler a. a. O. 366.

[3]) Spittler 367. Diese Aeußerung Luthers wurde in den Verhandlungen vor der Rede des Lainez vom Bischof Leonh. Haller angeführt. Vgl. Theiner, Acta genuina conc. Trid. II, 99.

Jesu Christo, dem ich in Wahrheit und Friede gedient habe. Aber so böse sollen sie es nicht machen, ich will's noch ärger mit ihnen machen. Und so harte Köpfe sollen sie nicht haben, ich will noch härtern Kopf haben. Sie sollen mir hinfurt weichen, ich will ihnen nicht weichen. Ich will bleiben, sie sollen untergehen, sie haben's zu weit versehen. Denn mein Leben soll ihr Henker sein, mein Tod soll ihr Teufel sein." [1])

Diese entsetzliche Stimmung Luthers und seine Entschlossenheit, keinen Schritt zurückzuweichen, erklärt sich hauptsächlich durch die Theilnahme, welche die protestantischen Fürsten und Stände des Reiches seiner Sache zuwendeten. In dem egoistischen Streben nach Erhöhung des eigenen Einflusses und nach Vermehrung materieller Einkünfte machten diese sich, wie Lainez oben (c. 31) bemerkt, zu Protektoren der Häresie. Und sie zeigten zu Augsburg durch ihre Zerstörung der Friedensbemühungen und sodann durch den revolutionären Schmalkaldner Bund 1531, daß sie mit diesem Protektorate Ernst zu machen gedachten.

Wenn je eine Krankheitserscheinung in dem Völkerleben auftrat, die, um ein Bild unseres spanischen Redners zu brauchen (c. 25), einem hitzigen Fieber gleich sah, dann war es die religiöse Neuerung des sechzehnten Jahrhunderts. Nicht durch Bewilligung, sondern durch Vorenthaltung der fieberhaft begehrten Zugeständnisse mußte Heilung versucht werden, ebenso wie in jener Krankheit dem Dürstenden das Wasser vom Arzte zu seinem Heile versagt wird.

Die Päpste und ihre Nuntien in Deutschland hatten ein offeneres Auge für das von der Kirche einzuschlagende Verhalten, als Kaiser Karl und König Ferdinand mit ihren Räthen, mochten auch diese Monarchen von noch so wahrem Glaubenseifer durchdrungen sein. Es ist hier nicht Rechenschaft über die Maßregeln des heil. Stuhles zur Abhülfe und über die Vorverhandlungen zu dem lange betriebenen Concil zu geben. Dasjenige, was seitens der Päpste für die Einigung geschah, war jedenfalls zweckmäßiger, als ein Entgegenwerfen von unnützen und schädlichen Concessionen. Wiederholt finden wir Vorschläge über Zugeständ-

[1]) Luthers Werke, Erlanger Ausg., XXV, 7 f.

nisse in dem Schriftwechsel des Römischen Hofes und seiner Vertreter besprochen; man würdigt ihre Tragweite mit aller Theilnahme und Weitherzigkeit, wie es die Sorge für Abhülfe bei der steigenden Noth von selber nahe legt. Aber nicht bloß die Aussichtslosigkeit des Erfolges und die Gefahr der Vermehrung des Uebels, sondern auch andere wohl gegründete Erwägungen schrecken immer wieder den heiligen Stuhl vor Concessionen, wie Laienkelch und Priesterehe, zurück. Zu diesen Erwägungen gehört vorzüglich die Rücksicht auf den Werth, welchen die angefochtenen Punkte, wenn auch an sich einer Dispens unterliegend, als dem kirchlichen Leben durchaus entsprechende Beobachtungen sich vindiciren müssen; dahin gehört ferner die Rücksicht auf das geistige Wohl der ganzen Christenheit, insoferne nemlich die Päpste, als Väter der Gläubigen aller Länder, einem einzelnen Lande nicht Zugeständnisse machen dürfen, durch welche mit großer Wahrscheinlichkeit Unruhe und Verwirrung in andern, alsbald nach ähnlichen Ausnahmen strebenden, entstehen würde. Man übersieht so oft, indem man über „versäumte Zugeständnisse“ abspricht, daß den Oberhirt der katholischen Kirche heilige Gewissensverpflichtungen gegenüber altehrwürdigen Institutionen der Kirche binden, und daß ferner seine Umschau in Rom über alle christlichen Völker und ihre verschiedenen Bedürfnisse ihn oft zu Urtheilen hinführen müssen, die auf universelleren und darum gewichtigern Gedanken beruhen, als die Urtheile der mit den Kämpfen und Sorgen eines einzelnen Landes Beschäftigten; hiebei wollen wir nicht erst den Umstand berühren, daß die letzteren etwa Laien sind, also zum Mitsprechen in kirchlichen Dingen jedenfalls weniger geeignet.

Lainez hat allen diesen Erwägungen an passenden Stellen seiner Rede Ausdruck gegeben. Vernehmen wir über dieselben hier einige Aeußerungen von Nuntien und Päpsten.

Der Erzbischof Hieronymus Aleander berichtet am 9. October 1531, der Bischof von Trient habe ihn mit Befremden wegen eines von Rom mitgetheilten Gerüchtes interpellirt, wonach Papst Clemens VII. „den weitgehendsten Auftrag ertheilt habe, den Häretikern alles, was ohne Beeinträchtigung der Glaubensartikel möglich sei, zuzugestehen.“ Er sagt, er habe den Bischof durchaus beruhigen können. Seine Befürchtungen, so bedeutete er ihm, daß solche Zugeständnisse die Abtrünnigen nicht zur Conversion, wohl aber die

übrige Christenheit außerhalb Deutschland in einen verderblichen Zustand bringen könnten, habe man auch beim heiligen Stuhle vor Augen; der Papst lasse sich nicht so leicht zu dergleichen äußersten Schritten bewegen; derselbe wisse nichts davon, daß die Protestanten zur Rückkehr oder zu irgend einer Vereinigung, und unter welchen Bedingungen, bereit wären; er habe nur Auftrag ertheilt, auf dem (in Speier) [1]) bevorstehenden Reichstage in seinem Namen mit zu überlegen, was zur Heilung des Uebels und zum Wohle der ihm anvertrauten Kirche zu thun noch übrig sei, da er mit Hilfe des heiligen Geistes in dieser Hinsicht Nichts unterlassen wolle. [2])

Daß Clemens VII. von diesem nothwendigen und berechtigten Entgegenkommen beseelt und nicht jeder Concession unter allen Bedingungen feindlich war, zeigen seine Worte in dem Briefe an den Kaiser, welchen Aleander eben damals zu überbringen hatte: Sollte der Kaiser wirklich Zugeständnisse in Aussicht stellen, so müßten es solche sein, die durch die Nothwendigkeit geboten wären; er sollte sich dabei aber hüten, in der Nachsicht zu weit zu gehen, damit dem übrigen Theile der Christenheit nicht Aergerniß und Versuchung bereitet würde, indem das Beispiel anderwärts zur Nachahmung hinziehe; jedenfalls müsse die Vereinbarung Garantien darbieten, daß nicht nach dem Abschlusse die alten Uebelstände wieder hervorträten. [3])

Das allgemeine Concil, dessen Berufung am 28. November des nemlichen Jahres zu Rom in einem Consistorium beschlossen wurde, ließ einen wirksameren Heilungsproceß als jene kaiserlichen Verhandlungen erwarten, woferne überhaupt noch von einer Heilung die Rede sein konnte. Es zog sich leider sein Zusammentritt unter dem Einwirken der verschiedensten zum Theil übersteiglichen Hindernisse hinaus. Inzwischen wurde der Kaiser von Concession zu Concession weiter gedrängt; auch hier eine schiefe Ebene; die später, 1548, erfolgende kaiserliche Gestattung des Laienkelches, vor welcher

---

[1]) Dieser Reichstag kam jedoch nicht zu Stande; er wurde für das folgende Frühjahr nach Regensburg verlegt.

[2]) Schreiben an Jak. Salviati bei Lämmer Monumenta Vaticana p. 82.

[3]) Der Text bei Bucholtz, Regierung Ferdinand I., IX, 22. Vgl. Pallavicini l. 3. c. 6. nr. 3 (I, 295).

Clemens VII. oben indirect warnt, kann nicht sonderlich überraschen. Dem heiligen Stuhle ist ein wirksames Eingreifen zur Hemmung des Ruines unmöglich, und seit dem für die Kirche so nachtheiligen Religionsfrieden zu Nürnberg 1532, den die protestantischen Stände mit reichsverrätherischer Ausbeutung der Türkengefahr dem Kaiser abpreßten, muß er sich zum Theile der Politik des Stillschweigens und der Wahl des geringeren Uebels anbequemen, wie dieses Aleander unter dem Eindrucke der traurigen Ausgleichsverhandlungen, an denen er betheiligt war, ausspricht: „Wenn in Betracht der übelen Zeiten und Dinge die Majestäten sich genöthigt sähen, einen nicht so ganz würdigen Vergleich zu schließen, dann muß seine Heiligkeit, unter Aufrechthaltung des guten Einvernehmens mit demselben, die Augen schließen und zeigen, daß sie es nicht sieht; sie darf durchaus nicht ihre Einstimmung ertheilen, sondern muß das Weitere der Zeit überlassen, bis die Majestäten bei günstigeren öffentlichen Umständen bessere Gelegenheit finden, sich mit der Angelegenheit der Häretiker abzugeben und dieselben entweder auf gute Weise in die Kirche zurückzuführen oder zu bestrafen, wozu sich tausend gerechte und legitime Anläße darbieten werden, da ja ihre Majestäten wahren katholischen Geist besitzen und bewahren." [1])

Es war unter den großen Willkürmaßregeln, welche die neue Religionspartei während der dreißiger Jahre übte, eine verhältnißmäßig noch unbedeutende, daß sie an der Kelchkommunion unter Aufreizung der mit der kirchlichen Gewohnheit zufriedenen Katholiken festhielt. Den Vorsichtigen unter ihren Führern, wie Melanchthon, wäre es freilich erwünscht gewesen, den Glauben zu erwecken, als ob nur Laienkelch und Priesterehe das neue Kirchenthum von dem alten unterschiede. Eben hierin lag für den heil. Stuhl ein neuer Grund der Abneigung wider diese Concessionen. Jedenfalls aber gehörte die Berathung und Beschlußfassung über so wichtige Dispensen nicht vor die zur Mode gewordenen Religionscolloquien, sondern vor die päpstliche Auctorität, oder besser, vor das in Aussicht genommene Concil.

In diesem Sinne spricht sich die denkwürdige Instruction aus, welche Papst Paul III. am 15. Mai 1540 dem Nuntius Johannes

---

[1]) Schreiben an Sanga v. 31. Mai 1532 bei Lämmer Mon. Vat. p. 116.

Morone behufs seiner Theilnahme an dem für dieses Jahr nach Speier ausgeschriebenen Reichstag und dem damit zu verbindenden Religionsgespräch ausstellte.[1]) Den Legaten und den Nuntien, heißt es in derselben, werde deßhalb keine volle Facultät gegeben, weil es ganz absurd, widersinnig, schwierig und höchst gefährlich wäre, dem Urtheile weniger und zwar nicht competenter Personen in einer unvorbereiteten Versammlung von so kurzer Dauer und an ungeeignetem Orte die Frage anheimzustellen, ob mit den heiligen Riten und Beobachtungen, die durch so viele Jahrhunderte festgehalten wurden, Aenderungen vorzunehmen seien; diese Frage müsse durch die Decrete des allgemeinen Concils, oder wenigstens durch das Haupt der Kirche nach reiflicher und gründlicher Erwägung erledigt werden. Werde von Einigen die Nothwendigkeit der Wiederherstellung der Eintracht hervorgehoben, so sei gelassen zu erwiedern, man müsse das Heil der Seelen Allem vorziehen, und man dürfe nach den Worten des Apostels nicht Unrecht thun, damit daraus Gutes hervorgehe, am wenigsten aber dürfe man ein Unrecht begehen, aus welchem allgemeiner Anstoß und Verderben für die Nachbarlande folgen könne. Für eine ordnungsmäßige Erledigung dieser Glaubens- und Religionsfragen entweder auf dem Concilswege oder, im Nothfalle, durch eigene reifliche Prüfung und Entscheidung werde der Papst gerne alle Sorge aufwenden; man solle demselben nur die Wünsche der Deutschen vorlegen, und seien diese derart, daß ihre Gewährung ohne Beleidigung Gottes und Unehre des apostolischen Stuhles geschehen könne, so werde er keinen Augenblick säumen, zur Beendigung der Spaltung Aenderungen und Neuerungen eintreten zu lassen. — Die Instruction weist ferner den Nuntius an, augenblicklich der Versammlung den Rücken zu wenden und sich in eine nahe gelegene Stadt zurückzuziehen, wenn man bei der Verhandlung über Glaubens- oder Religionssachen unter Aergerniß für die ganze Christenheit die Auctorität des heiligen Stuhles außer Acht ließe; auch solle er selbst sich in keinerlei Disputationen über die vor den Papst oder das Concil gehörigen Gegenstände einlassen, die katholischen Theologen aber erinnern, daß sie in der Arena den Protestanten gegenüber Nichts zu entscheiden, sondern nur eine Vereinbarung mit denselben anzubahnen hätten

[1]) Der Hagenauer Tag und das Wormser Religionsgespräch wurden statt der beabsichtigten Versammlung abgehalten.

über das, was man hinsichtlich der Wünsche nach Umgestaltungen an den heil. Stuhl bringen solle. [1])

Dieses die Auffassung des heil. Stuhles. Es war zugleich in Deutschland die Auffassung jener echt kirchlichen Männer, welche man in unseren Zeiten gerne als die damalige „extreme“ Partei bezeichnet.

Die sogenannte Mittelpartei unter den katholischen Wortführern Deutschlands machte sich um den Laienkelch und die mit ihm auf gleicher Linie stehenden Zugeständnisse allerdings viel weniger Bedenken. Dieser genügte es, daß die Kirche die Rückkehr zu einem Gebrauche der ältesten Zeiten absolut gestatten könne, um sich für die Zulässigkeit der Kelchforderung auszusprechen. Die Männer dieser Richtung glaubten sich wirklich mit der Hoffnung schmeicheln zu können, daß auf solchen Wegen die Rückkehr der Protestanten in die alte Kirche herbeigeführt werde.

Eines der thätigsten Glieder der Mittelpartei war Georg Witzel. Seine schriftstellerische Fruchtbarkeit als Ireniker erweckt Verwunderung. Ein eigenthümlicher Lebensgang führte ihn, da er schon Priester war, für eine Zeit den Lehrern der neuen Religion in die Arme; er fand sich aber nach vieler Enttäuschung wieder zurecht und glaubte nun wegen der gemachten Erfahrungen den dringendsten Beruf zum Versöhner zu besitzen. Allein es gebrach ihm hiezu an der vor Allem nothwendigen dogmatischen Klarheit, und an vollem Verständniß für das Wesen der katholischen Kirche. Diese Mängel traten denn auch in seinen Ansichten über den Laienkelch an den Tag. In seiner Schrift „Typus ecclesiae catholicae, Form und Anzeige, welcher gestalt die heilige Kyrche Gottes vor Tausent mehr oder weniger jaren geordnet gewesen,“ worin er zum Behufe des Werkes wahrer Reformation „das Bildnis unserer liebsten mutter, der Apostolischen alten und waren Kyrche den Christen für die Augen malen“ will, [2]) stellt er der Erwägung der Christen anheim, daß in der Urkirche der Empfang der beiden Gestalten, wenn auch nicht ausschließlich, Sitte gewesen sei. Er führt sodann die vielberufene, von der bessern Theologie jedoch als ungegründet

---

[1]) Lämmer p. 264. Vgl. Pastor, Reunionsbestrebungen S. 182.

[2]) Eingang S. 4 (Kölner Ausgabe von J. 1559).

bezeichnete Behauptung des Alexander von Hales an, daß die Kommunion unter beiden Gestalten mehr Gnaden bringe, als diejenige unter einer. (Vgl. Lainez oben c. 22). Es wäre ihm leid, sagt er, wenn in Folge der Verweigerung des Kelches durch die kirchliche Auctorität (von dieser läßt er wenigstens die Einführung abhängig sein) die Spaltung der Kirche andauern würde; das Abendmahl sei eingesetzt zur Stiftung von Einigkeit und brüderlicher Liebe, „daran mehr gelegen, denn an allen eußerlichen und Ceremonischen Dingen.“ [1])

Jenen Wünschen, daß die Kirche aus Rücksicht auf die neue Glaubenspartei und im Interesse ihrer angeblichen Reform in den Zustand der Urzeit zurückkehre, widmet Lainez in seiner Rede einige schlagende Gegenbemerkungen. Solche Vorschläge, wie sie damals vielfach im Schwange waren, waren gleichbedeutend mit dem Antrage auf Zerstörung des kirchlichen Lebensorganismus. Dieser entwickelt sich mit dem Fortschritte der Zeit von innen heraus und erzeugt unter dem Beistande des Geistes Gottes die den äußeren Verhältnissen entsprechenden zukömmlichen Formen der Disciplin. Gott lehrt die Kirche Manches, sagt Lainez, auf dem Wege der Erfahrung, und man übersehe nicht, daß den Kelchgebrauch ehemals Umstände begünstigten, die danach schwanden; war auch das heilige Blut beim gemeinsamen Kelchgebrauch Zufälligkeiten und Verunehrungen ausgesetzt, so verlieh doch die damals in größerem Maße herrschende Furcht Gottes mehr Bürgschaft gegen Profanation, als die Kirche sie in unseren kältern Zeiten besitzt, auch war es in jenen Jahren des blutigen Kampfes für den Glauben ganz zweckmäßig, daß den Gläubigen durch den Genuß des Blutes ihres Heilandes aus dem Kelch eine Aufforderung und Ermuthigung zum Opfer des eigenen Blutes geboten wurde. (c. 51 ff.).

Die Oberflächlichkeit des Witzel, welcher für solche Erwägungen keinen Sinn besaß, wurde in der Kelchfrage noch übertroffen durch die Haltung seines Freundes und Gesinnungsgenossen Julius Pflug. Dieser sonst verdiente Mann, ein begeisterter Verehrer des eigentlichen Urhebers der Mittelpartei, Erasmus, ging den Herzog Georg von Sachsen direkt an, derselbe möge in seinem Lande die Ausspendung des Sakramentes unter beiden Gestalten gestatten. Ein

[1]) S. 33. 34.

katholischer Priester will die rein kirchliche Frage von dem weltlichen Landesherrn auf dem Wege factischen Vorgehens gelöst sehen! Pflug begründet seinen Vorschlag einfach damit, daß die Erfahrung zeige, wie in Folge des Verkehres mit den unter beider Gestalt kommunizirenden Protestanten Kursachsens unter den Grenzbewohnern des Herzogthums religiöse Zweifel und Gehässigkeiten gegen die Nachbarn entstanden seien. Er will wissen, daß Viele bloß um des Kelches willen nach Kursachsen hinübergewandert und lutherisch geworden seien. Nach Pflug muß sich die Kirche ebenso mit der Priesterehe aussöhnen. Der Gang der Thatsachen, meint er, lege eine Nöthigung zum Ablassen von der alten Strenge der Disciplin auf. [1])

In der Regel ging bei der Mittelpartei die Befürwortung des Kelches mit derjenigen der Aufhebung des Cölibates Hand in Hand.

Die beschriebene unklare und versöhnende Richtung unter den Gegnern des Protestantismus gelangte zu bedeutendem Einflusse bei den Religionscolloquien zu Hagenau 1540 und zu Worms 1541. Zu Hagenau proponirte Cochläus mit Gutheißung des Königs Ferdinand unter andern Gegenständen den Laienkelch als einen Punkt, der „verglichen" werden sollte. Aber Dank der ausgesprochenen Abneigung der protestantischen Wortführer gegen Alles, was Vergleichung hieß, kam der Artikel nicht einmal zur Verhandlung. In Worms erfuhr die übergroße Bereitheit zur Kelchconcession ein ähnliches Loos. Die dort verhandelnden katholischen Theologen, über deren theilweise Unzuverlässigkeit und unkirchliche Gesinnung der Legat Joh. Morone Klage führt, brachten, ohne bis zur Kelchfrage zu kommen, mit Mühe eine Formel über die Erbsünde zu Wege, durch welche der klaffende Spalt zwischen dem neuen und dem alten Glauben wenigstens an einer Stelle scheinbar überbrückt wurde. Als nun noch der Regensburger Reichstag vom J. 1541 gleichfalls ohne eine wesentliche dogmatische Annäherung der Getrennten auseinander zu gehen im Begriff stand, da brachte der Kurfürst Joachim von Brandenburg unter andern Vorschlägen auch den ein, daß doch wenigstens der Genuß des Abendmahles in

[1]) A. Jansen, Julius Pflug. Neue Mittheilungen des Thüring.-sächs. Gesch.-Vereins, Bd. 10. 1. S. 68 ff. Pastor S. 137 f.

beiderlei Gestalt mit unter die „verglichenen“ Artikel gerechnet werde; der anwesende päpstliche Legat, Contarini, meinte er, werde wohl nichts dagegen haben. Indessen Contarini besaß Instructionen aus Rom vom 15. Juni d. J., wonach die Verhandlungen über den Laienkelch dem ökumenischen Concil überlassen werden sollten. [1]) Hiemit war von kirchlicher Seite die Kelchfrage einstweilen vertagt.

In den dogmatischen Auseinandersetzungen zu Hagenau, Speier und Regensburg hatten übrigens die Vertreter der Mittelpartei zur Genüge an den Tag gelegt, daß sie „zur Herbeiführung einer wirklichen Reunion der Getrennten völlig unkräftig waren.“ An den Regensburger Reichstag schloß sich sofort der jähe Fall der ganzen Partei. [2]) Aber ihre Gedanken über das Entgegenkommen mit „Reformen“ fanden bei den Regierenden eine um so bereitwilligere Aufnahme. Ehe wir Karls V. Handlungen in dieser Richtung, speciell seine Kelchgewährung betrachten, müssen wir jene Versöhnungstendenzen durch einige Urtheile von Lainez beleuchten.

Lainez' Grundsätze und die Mittelpartei. Die Männer wie Pflug und Witzel übersahen bei ihrer Bereitwilligkeit zu Concessionen an die protestantische Neuerung, daß es, wie Lainez oben (c. 29) ausführt, der Tradition der Kirche wirklich viel mehr entsprach, der gegen ihre Auctorität gerichteten Strömung der Zeit die Spitze zu bieten, als sich mit ihr auf ein verfängliches Pactiren einzulassen. Gesunde Reformen von innen heraus hat Lainez mit allen Gutgesinnten befürwortet. Aber die Kirche wird nach ihm mit allzu menschlichen Augen betrachtet, und ihre überirdische, göttliche Charakterseite wird zu sehr außer Acht gelassen, wenn man verlangt, sie sollte Jahrhunderte lang bewährte Institutionen wegen einer sehr zweifelhaften Zufriedenstellung Solcher preisgeben, denen es nun einmal im Oppositionsgeiste beliebt, gegen diese Institution anzukämpfen.

Beruhen ferner, und das hebt Lainez mit Recht namentlich hervor, solche Gegenbewegungen auf irrthümlichen Lehrannahmen, dann ist die Kirche doppelt darauf angewiesen, das Alte festzuhalten.

---

[1]) Lämmer Monumenta Vat. p. 381, 384. — Contarini war indessen persönlich für die Bewilligung des Kelches. Vgl. Pastor, Die Correspondenz des Cardinals Contarini während seiner deutschen Legation, im Hist. Jahrb. 1880 S. 476 (Separatausgabe, Münster 1880 S. 75).

[2]) Pastor S. 270.

Sie soll eher durch Einführung eines neuen gegentheiligen Brauches den Irrthum unzweideutig Lügen strafen, als durch falsche Conniivenzen die Täuschung der Gläubigen zulassen. Und hier geht Lainez soweit, die Ansicht auszusprechen, mit der er übrigens auf dem Trientner Concil nicht allein dastand: Wenn die Kommunion unter einer Gestalt gegenwärtig in der Kirche abgeschafft wäre, so müßte sie jetzt wiederhergestellt werden wegen des nöthigen Gegensatzes zur Häresie.[1]) Er beruft sich auf die wegen des Gegensatzes zum Arianismus vorgenommene Einführung des Ritus der einmaligen Eintauchung bei der Taufe; auf dem vierten Concil von Toledo 633 wurde nämlich die bis dahin in Spanien übliche dreimalige Eintauchung in die einmalige verwandelt, weil die Arianer mit ihrer dreimaligen Eintauchung die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen anzudeuten pflegten.[2]) Lainez konnte ebenso das Verbot der judaisirenden Gebräuche in der alten Kirche anführen; denn, längere Zeit aus schonender Rücksicht auf die Judenchristen geduldet, wurden dieselben als unzulässig beseitigt, als sich mit ihrer Uebung die häretische Behauptung vereinigte, das Ceremonialgesetz des Moses sei nicht hinfällig geworden, sondern seine Beobachtung zur Seligkeit nothwendig (c. 29).[3])

[1]) Von der Concils-Rede des Bischofs Hosius von Rieti wird bei Theiner, Acta II, 107 berichtet, sie habe einen ähnlichen Gedanken enthalten: Quare ratio movere debet hoc tempore ecclesiam, ut non solum utramque speciem *non* (bei Theiner ausgefallen) concederet, sed decerneret, ut omnes una uterentur, quum eaedem et majores haereses circa hoc sacramentum nunc vigeant.

[2]) Can. 6. Mansi Coll. Conc. X, 619.

[3]) Lainez bezieht sich a. a. O. unter anderen kirchengeschichtlichen Parallelen auch auf das Verbot der Osterfeier „nach jüdischer Art.“ Er meint den Beschluß des Nicänum gegen die Protopaschiten, welcher allerdings in dem bezüglichen Schreiben Kaiser Konstantins sehr nachdrücklich mit dem Gegensatze gegen das Judenthum motivirt wird (Euseb. Vita Constantini c. 18. ss.) — Seit dem ephesinischen Concil, auf dessen antinestorianischen Beschluß Lainez hinweist, war wenigstens das Bekenntniß der Gottesmutterschaft Mariä ein Prüfstein der Rechtgläubigkeit. — Was die ebenda erwähnte Feier der Eucharistie mit ungesäuertem Brode betrifft, so war es eine bei den Scholastikern des Mittelalters recipirte Meinung, die aber keine geschichtliche Grundlage besaß, daß aus Gegensatz zu den Ebioniten, welche das mosaische Gesetz für verpflichtend gehalten und darum sich der Azymen bedient hätten, gesäu-

Die protestantische Opposition gegen die Kommunion unter einer Gestalt hatte thatsächlich einen häretischen Charakter angenommen, ganz abgesehen von den gegen die Lehre der Kirche überhaupt gerichteten Gesammtbestrebungen des Protestantismus, mit denen jene Opposition in engstem Bunde erschien. Luther blieb nach mehrfachen Wandlungen bei der Behauptung stehen, es sei göttliche Vorschrift, den Laien beide Gestalten der Eucharistie darzureichen. Die sog. Sacramentirer schritten aber noch weiter. Sie stellten auch die Concomitanzlehre in Abrede und verlangten demgemäß den Empfang beider Gestalten, weil unter einer das Sacrament nicht vollständig sei. Viele Lutheraner schlossen sich ihnen an, und von diesem häretischen Standpunkt aus traten besonders Flacius Illyricus, Hammelmann und Heshusius mit ihren Schriften für den Kelch auf.[1])

Daß ferner, wie Lainez hervorhebt, das Begehren nach dem Kelche nicht durch fromme Gesinnung erzeugt wurde, und daß man wahrhaftig kein Recht besaß, jene Stelle des Alexander von Hales (c. 22) über die größere Gnade der Kommunion beider Gestalten, selbst wenn sie Wahrheit enthalten hätte, anzuwenden, das bekunden hinsichtlich der protestantischen Gemeinschaft vollauf die Klagen der sog. Reformatoren über den religiösen Kaltsinn und die Zuchtlosigkeit der Ihrigen. Das zeigen zugleich von den zum Protestantismus neigenden Katholiken, denen mit dem Kelche geholfen werden sollte, die verschiedensten durchaus verlässigen Berichte. So ist es beispielsweise seltsam genug, wenn Julius Pflug selbst von jenen Gegenden des Herzogthums Sachsen, für die er beim Herzog den Kelch fordert, sagt, daß „dort die Leute das Sacrament gar nicht nehmen, selbst im Sterben nicht; man verachtet das Sacrament

---

ertes Brod eingeführt worden sei. Die Wiedereinführung der Azymen, sagte man, sei dann später vom heil. Leo ausgegangen. Von welchem Leo aber und wann, das suchte schon Suarez, welcher solchen Ueberlieferungen genauer als andere scholastische Theologen nachzugehen pflegt, vergebens zu ermitteln. (In 3. p. Summae disp. 44. sect. 3.) Cf. Bona, Rerum liturg. lib. 1. cp. 23. nr. 5. Opp. Antv. 1739 pag. 265. — Bezüglich der Bemerkung des Lainez über das Gesetz gegen die Manichäer verweisen wir auf das früher (Jahrg. V S. 699) Gesagte.

[1]) Vgl. Bellarmin., De sacramento eucharistiae lib. IV. c. 28.

und folgt der Obrigkeit nicht, die es zu nehmen befiehlt." Als im Jahre nach dem Concil von Trient der selige Canisius eine Mission in Niederbayern in den an das Ortenburgische angrenzenden Gegenden abhalten ließ, wurden unter 8000 vom Volke 2281 gezählt, welche weder unter einer noch unter beiden Gestalten zu communiciren begehrten; beide Gestalten verlangten 101, und 340 waren mit dem bisherigen Ritus zufrieden. [1])

Um die nemliche Zeit erfüllte sich auch die Vorhersagung des Lainez (c. 25, 26, 31), daß man auf Seiten der der Kirche einmal Entfremdeten nur noch größere und zudringlichere Forderungen stellen werde, wenn der Laienkelch einmal bewilligt sei. Bei dieser Partei wollte man von Mittelstellung nichts wissen; man war, um den Ausdruck auch von unserer Seite anzuwenden, extrem. Wie man sich extrem verhielt in der Betreibung der Kelchforderungen (scheuten ja z. B. die protestantisch gesinnten Stände in Oesterreich sich nicht, die Verweigerung der Hülfe gegen die Türken als Mittel zur Erzwingung des weltlichen Kelchzugeständnisses anzuwenden), so sind vom katholischen Standpunkt auch als extrem die anderen Wünsche zu bezeichnen, die man auf die Einführung und obrigkeitliche Duldung des Kelches folgen ließ. [2]) Es bestätigt sich fast überall, wo man die Tragödie der Umänderung des alten Kirchenthumes in das neue ins Auge faßt, eine Aeußerung von Hosius: „Der Kelch ist der erste Keil, durch welchen die Spaltung bewirkt wird; als zweiter folgt dann die Augsburger Confession nach." [3]) „Zeiget mir auch

---

[1]) Fl. Rieß S. J. Der sel. Petrus Canisius, aus den Quellen dargestellt, (1865) S. 331. Nach Anführung anderer Mißstände in Niederbayern setzt Rieß bei: „Man ersieht daraus, daß das Verlangen des Kelches dem völligen Zerfall der Religion als Vorstufe diente, und krasse Unwissenheit die Mutterstelle hatte." Vgl. Rieß S. 318.

[2]) Ejus (calicis) concessio reddet hos magis feroces et pertinaces. Nec ecclesia sectatur extrema, sed haeretici, qui extra eam sunt. Lainez unten c. 64.

[3]) „Bucer und Melanchthon, die zwei vorzüglichsten Rathgeber bei der Kölnischen Reformation, suchten (zu Köln) mehr der Wahrheit Bahn zu machen, als sie sogleich in den vollen Genuß ihrer Rechte zu setzen; aber in der Reformationsvorschrift ermahnten sie doch zum Genuß des ganzen unverstümmelten Abendmahles Christi, wie es Christus eingesetzt und die älteste christliche Kirche begangen habe." So der katholikenfeindliche Spittler (Werke VIII, 370).

nur ein Gebiet," sagt der gelehrte Bischof und spätere Cardinal, „wo der Kelch aus eigener Willkür eingeführt worden, und wo nicht alsbald die größten Glaubensirrthümer nachgefolgt wären." [1])

Auf Grund solcher Erfahrungen durfte denn auch Lainez in Frankreich vor der Königin-Mutter Maria von Medici jene Einsprache gegen das dem Papste einzureichende Bittgesuch um Reformen erheben, wovon er in seiner Concilsrede (c. 27) Erwähnung thut. Diese Liste von Forderungen stark hugenottischer Färbung, worunter solche auf Abschaffung der Bilderverehrung, der Exorcismen und der Fronleichnamsprocession, war wahrscheinlich ein vorgängiger Entwurf jener Forderungen, welche der französische Orator beim Concil, Lansac, wirklich später in Trient den Legaten vorlegte. [2]) Der Laienkelch figurirte auf gleiche Weise in beiden Schriftstücken, und zwar auch auf dem zu Trient eingereichten nicht in der erbaulichsten Umgebung anderer Forderungen.

In Frankreich hielt Lainez bei jener Gelegenheit, nemlich bei seiner Dazwischenkunft beim Religionsgespräche von Poissy, 1561 eine scharfe Ermahnungsrede an die nachgiebige und schwankende Regentin. Es könnten manche Gedanken derselben zur Illustration seiner obigen Ausführungen benutzt werden. [3]) Wir müssen jedoch der Kürze halber darauf verzichten und uns wieder der Erläuterung des historischen Hintergrundes seiner Kelchrede zuwenden.

XVI. Das Interim Karls V. und die Kelchconcession Pauls III. (1548).

Das Vorwärtsdrängen der Neugläubigen in Deutschland und ihre Machinationen für Befestigung der eigenen Partei waren so stark, daß Kaiser Karl V., nachdem er einmal unter dem Einfluß der Nothlage des Reiches den Weg der Compromisse betreten, noch in den vierziger Jahren bis zur staatlichen Anerkennung des Laienkelches und der einmal eingegangenen Priesterehe weitergeführt wurde.

Es war schon ein Schritt bedenklicher Nachgiebigkeit, als er 1544 den Reichstag von Speier mit einem Abschied schloß, welcher,

[1]) De expr. Dei verbo ad regem Poloniae (a. 1558) bei Raynaldus h. a. nr. 17.

[2]) Abgedruckt bei Le Plat V, 631 ss.

[3]) Vgl. die Mittheilungen aus dieser Rede bei Ribadeneira, Vita P. Jacobi Laynis (1604) p. 132 ss. und bei Boero, Vita del P. Lainez p. 235 ss.

von Anderem abgesehen, hinsichtlich des kirchlichen Güterbestandes die schreiendste Verletzung der katholischen Prälaten Deutschlands enthielt. Paul III. sah die weiteren kaiserlichen Concessionen voraus. Umsonst erhob er am 24. August 1544 in seinem Schreiben an Karl im Namen der Kirche Beschwerden gegen diese falsche Politik der Vermittlung. Sein starker Tadel darüber, daß auf den Reichstagen Laien und sogar Häretiker über geistliche Dinge aburtheilten, und daß sie sich unter der Aegide des Kaisers eigenmächtig auf das „Reformiren" verlegten, statt dem Concil die Kirchenerneuerung zu überlassen, diese Rüge des obersten Hirten war umsonst. Nicht einmal die unverhohlene und stürmische Unzufriedenheit der Protestirenden mit dem Zugestandenen öffnete den Lenkern der Politik die Augen. Und doch waren die Vorgänge, welche den schmalkaldischen Krieg vorbereiteten, gewiß geeignet, die letzte Täuschung zu benehmen und zu zeigen, wie sehr in Folge der dargereichten Stillungsmittel, um einen Lainez'schen Ausdruck zu brauchen (c. 25), der Durst immer nur wachse und gefährlicher werde.

Nach dem Triumphe der kaiserlichen Waffen über die Schmalkaldner, athmeten die treuen Anhänger der alten Kirche wieder auf; die Partei der Abtrünnigen schien sich der Kirche beugen zu müssen. Allein gerade in dieser Zeit sollte die Vermittlungssucht ihre übelsten Wirkungen geltend machen. Ihr hauptsächlich verdankt Deutschland das Interim des Reichstages von Augsburg, jene zwitterhafte Maßnahme, welche die Krankheit der Zeit, und die Halbheit Derer, die helfen wollten, charakterisirt.

In seinem dogmatischen Theile ist das Interim eine unhaltbare Ueberkleisterung der Gegensätze beider Glaubensparteien; in disciplinärer Hinsicht gibt es die ehrwürdige kirchliche Sitte der Kommunion unter einer Gestalt, sowie das schönste Kleinod des Priesterthumes, den Cölibat, preis. Und wenn auch Laienkelch und Priesterehe nur für die Orte, wo sie schon eingeführt seien, und bis zur definitiven Bestimmung des ökumenischen Concils die kaiserliche Sanction erhalten, so war dies doch eine für die Kirche um so schmerzlichere Concession, als die Gegenseite ihrer Gewohnheit nach nicht die mindeste Entschädigung entgegenbrachte, ja mit dem ganzen Interim sehr unzufrieden und über dasselbe, als über einen Verrath des reinen Evangeliums, aufgebracht war.

Ueber den Laienkelch heißt es in dem Interim, daß denselben bereits Viele gebrauchten und an ihn gewohnt seien, die sich „ohne schwere Bewegung" nicht von ihm abbringen ließen; das Concilium werde ohne Zweifel einen gottseligen und eifrigen Fleiß anwenden, daß in diesem Falle vieler Leute Gewissen und dem Frieden der Kirche nach Nothdurft gerathen werde. „Demnach, welche den Gebrauch beider Gestalt vor dieser Zeit angenommen haben, und davon nicht abstehen wollen, die sollen hierüber gleichfalls des gemeinen Concilii Erörterung und Entscheid warten. Doch sollen die, so den Gebrauch beider Gestalt haben, die Gewohnheit, die nun alt ist, unter einer Gestalt zu communiciren, nicht strafen, auch keiner hierin den andern anfechten, bis hierüber von einem allgemeinen Concilio geschlossen wird." [1])

Ein ganz zutreffendes Urtheil ließen diesem Zugeständnisse des Kelches die geistlichen Kurfürsten in den Verhandlungen angedeihen. Sie räumten ein, daß die Kommunion beider Gestalten in der ältesten Kirche „bei etlichen Christengemeinden im Brauch" gewesen; aber sie heben hervor, daß „dieß später durch der allgemeinen christlichen Kirchen Gegenbrauch aus beweglichen Ursachen und ohne Zweifel aus Eingebung des hl. Geistes wieder aufgehoben und auch durch die Decrete des Constanzer Concils wieder aberkannt sei. Hieraus sei leichtlich zu entnehmen, daß das, was diesem Beschluße der allgemeinen Kirche zuwider eingeführt worden, eigenmächtig geschehen sei; kein Erzbischof, kein Bischof, überhaupt kein Geringerer, als der Papst und das allgemeine Concil habe Macht, betreffs der Priesterehe und der Kommunion unter beiden Gestalten etwas zu bewilligen oder Dispensen zu ertheilen; geschehe dieß dennoch, so erlange es weder Kraft noch Wirklichkeit." Die übrigen katholischen Stände sprachen sich in ihrem vorher eingereichten Bedenken noch stärker aus. Es sei sehr zweifelhaft, sagen sie u. A. ob der Papst jemals die gedachten Dispensen eintreten lassen würde; er müsse seine Gewalt zur Besserung und nicht zur Zerrüttung der Kirche brauchen; eine öffentliche Erklärung der Toleranz betreffs jener Punkte, würde bei den Unterthanen „allen Ungehorsam, Abfall und gemeinen Aufruhr erwecken, indem leider der gemeine Mann zur Freiheit und zum eigenen Willen, und was ihm zu glauben gefällig, geneigt sei." [2])

Trotzdem setzte der Kaiser die Publikation des Interim, als eines „Rathschlages," den die protestantischen Reichsstände anzunehmen hätten, durch (30. Juni 1548). Allein in den protestantischen Kirchen wurde nirgends nach den neuen dogmatischen Formeln des Interim gelehrt; eine ernste Ausführung der in der Abmachung enthaltenen Verpflichtungen wurde auch nicht von einem

[1]) Birk, Dreifaches Interim, Leipzig 1721, S. 358. Cf. Raynald. a. 1548 nr. 19.

[2]) Pastor 379 ff.

einzigen der protestantischen Stände nur versucht." „Die öffentlichen Uebel," hatte Melanchthon früher gesagt, „lassen sich nicht durch trügerische Rathschläge heilen." Laut eines Scherzwortes des der neuen Lehre anhängenden Volkes hatte das Interim „den Schalk hinter ihm," und es enthielt nur die Anweisung, „wie man Christum mit den Gläubigen möcht' verjagen." Wie hätte man auch nicht vom Standpunkte dieser Kirchenpartei aus die Concessionen von Dingen, die man ja ohnehin schon besaß, verlachen sollen?

Die Stellung des Kaisers zwischen den ihm feindlichen Protestanten und den mit ihm nicht einverstandenen Katholiken zeichnete Gerhard Veltwyk, einer der bedeutenderen Räthe Karls V., in den Tagen der Kundmachung des Interim mit den bedeutungsvollen Worten: „Der Kaiser kämpft für die Religion, aber gegen das Haupt, welches der Papst ist, und gegen zwei Glieder der Kirche in Deutschland." [1])

Der Papst Paul III. war möglichst bedacht, den unvermeidlichen Thatsachen Rechnung zu tragen. Er war von Sorge und Mitleid für die unaufhaltsam abwärts gehenden deutschen Kirchenverhältnisse erfüllt. Gegenüber dem ihm sehr mißfälligen Interim beobachtete er jenes zurückhaltende Stillschweigen, welches (oben S. 60) Aleander als die räthlichste Auskunft in diesen Umständen erwähnt. Sei es nun, daß das anfängliche Verhalten der protestantischen Stände, welche heuchlerisch eine offene Ablehnung des Interim vermieden, oder daß die von der kaiserlichen Seite dem Papste ausgemalten Friedensaussichten bestimmend auf ihn wirkten, Paul III. entschloß sich zur Ertheilung verschiedener Indulte, und darunter zur Erlaubniß der Kommunion beider Gestalten unter gewissen Bedingungen. Man mag hievon urtheilen wie man will, der Schritt enthielt jedenfalls den vollgiltigen Beweis, daß der heilige Stuhl, mit dem, was er irgend bewilligen konnte, nicht zurückzuhalten gedachte, sondern im Gegentheil die äußerste Milde walten lassen wollte, so daß die Verantwortlichkeit der Fortdauer der religiösen Spaltung um so schuldbarer auf die protestantische Partei zurückfällt. Lainez würde allerdings an der Stelle des Papstes wahrscheinlich nicht wie dieser gehandelt haben. Er erklärt in

---

[1]) Druffel, Briefe und Acten zur Gesch. des XVI. Jahrh. 3. Bd. S. XIII. f.

seiner Trientner Rede die Maßnahme Pauls ohne Rückhalt und mit großem Freimuthe für einen Fehlgriff, für die Wirkung einer um so größeren Täuschung, als die vom Baseler Concil aus-gegangene Gestattung des Kelches mit ihrem Mißerfolge vor jedem neuen Versuche dieser Art habe warnen müssen (c. 49). Allein es sei gestattet, zu erinnern (und das gilt auch von der unten zu berührenden fruchtlosen Kelchconcession Pius' IV.), daß das Papstthum sicher viel leichter an dem Vorwurfe zu großer Gefügsamkeit und Milde als zu großer Strenge und Starrheit trägt, und daß, wie auch Lainez wohl wußte, der Vater der Christenheit unter den ihn einnehmenden Sorgen subjektiv oft noch immer berechtigte Gründe zur Anwendung von extremer Nachgiebigkeit, auch bei der bescheidensten Hoffnung auf Wirkung, erblicken kann, während objektiv allerdings die Lage der Sache sich für die Verweigerung eines solchen nachgiebigen Entgegenkommens ausspricht. Uebrigens zeigen die von Paul III. beigefügten Clauseln, daß seine Concession nur die Bedeutung eines Versuches besaß. Es war eine Demonstration, an deren wirksamen Erfolg von vornherein Wenige ernstlich glauben mochten.

Den Anlaß zu dem päpstlichen Indulte gab der dringende Wunsch des Kaisers, daß der Papst einen Legaten mit möglichst großen Vollmachten senden möge, welcher in Deutschland die Wiedervereinigung der Getrennten, der er selber vorgearbeitet, auf kirchlichem Wege betreiben und vollziehen sollte. Indem der Papst sich zur Annahme dieses Vorschlages entschloß, zog er es jedoch vor, statt des Legaten mehrere Bischöfe als Nuntien mit großen Vollmachten zu senden und diesen die Erlaubniß zu ertheilen, ihre Facultäten an deutsche Bischöfe oder Priester zu delegiren. Die Facultäten selbst, die er ihnen ertheilte, waren nicht alle jene, welche Karl V. gewünscht hatte, da seine Forderungen in einigen Punkten als entschieden zu weit gehend befunden wurden; sie enthielten aber neben der Kelchgewährung Vollmachten hinsichtlich einer Abkürzung der Förmlichkeiten bei Wiederaufnahme in die Kirche, hinsichtlich des unerlaubten Speisegenusses, der Verringerung der Festtage, der Union von Beneficien, der Composition wegen eingezogener Kirchengüter und sogar für einzelne Fälle wegen der Gestattung schon eingegangener Priesterehen auf dem Wege einer sonst fast ganz unerhörten päpstlichen Dispens.

In der bezüglichen Bulle vom 31. August 1548, spricht Paul III. mit großem Gewichte von der Ehrfurcht gegen die alten kirchlichen Institutionen, wahrscheinlich um einem übelen Eindruck, den etwa bei Gutgesinnten diese Zugeständnisse hervorrufen konnten, vorzubeugen. Die zur Kirche Zurückkehrenden müßten, sagt er, vor Allem Hochachtung jener Gesetze mitbringen, welche vom Herren aller Dinge selbst und durch die allgemeine Uebereinstimmung in der Kirche sowohl den früheren als den späteren Christen zur genauen Beobachtung übergeben seien. Die Abgesandten sollten darum denselben vorzüglich ein lebhaftes Gefühl für die Schönheit und Heiligkeit der alten Kirchenzucht, der größten Zierde der Braut Christi einflößen. Würden sie aber (die Nuntien) in ihrem Gewissen und ohne öffentliches Aergerniß es für zweckmäßig finden, daß sie Einiges von der Strenge der alten Disziplin nachließen, so sollten sie dazu, wofern alle drei oder wenigstens zwei von ihnen einstimmig wären, die gedachten Befugnisse haben.

Der Passus über den Laienkelch enthält dann im Besonderen die Weisung, derselbe könne Solchen, die sich bisher schon die Erlaubniß dazu selbst genommen hätten, bewilligt werden, woferne sie ihn um der Andacht willen und mit Unterwürfigkeit begehrten; er müßte aber zu besonderen Zeiten und an Orten, welche hiefür eigens zu bestimmen seien, empfangen werden, und zwar nach vorgängigem rechtgläubigem Bekenntniß über die Gegenwart Christi auch unter einer Species und über die Erlaubtheit der gewöhnlichen Kommunion der Brodesgestalt. Alle diese Verfügungen waren von warmen und eindringlichen Worten über die Nothwendigkeit der Rückkehr zur alten Mutterkirche begleitet.[1])

Die drei Nuntien waren Bertanus, Bischof von Fano, Lippomanus, Bischof von Verona, und Pighinus, Bischof von Ferentino. Trotzdem daß der Kaiser an den ganzen deutschen Episcopat Rundschreiben mit der Aufforderung erlassen hatte, denselben durch Zuführung der an Bekehrung Denkenden behülflich zu sein, war doch die Zahl Derer, welche sie in die Kirche wieder aufnehmen konnten, sehr gering. In ihrer Instruction war freilich vorausgesetzt, daß

---

[1]) Vgl. den Inhalt der Bulle bei Bucholtz VI, 304—307. Lämmer theilt in den Monumenta Vaticana p. 395 ss. zwei betreffende Instructionen Pauls III. für die drei Nuntien vom J. 1548 mit. (Daselbst ist 1548 statt 1542 zu lesen). Vgl. auch Lämmer, Zur Kirchengesch. d. 16. Jahrh. S. 178. Raynald. Annal. a. 1548 nr. 66 ss.; a. 1549 nr. 1 ss. Das von Raynaldus aus den Römischen Vorverhandlungen mitgetheilte Gutachten spricht sich gegen die Dispens zur Fortsetzung von Priesterehen, aber für diejenige zum Empfang beider eucharistischer Gestalten aus; letztere sei zu gewähren pro bono pacis et ad tollendas religionis controversias, ut etiam in aliquo condescendamus infirmitati pusillorum (a. 1548 nr. 70).

sie schon bei ihrem Eintritte in Deutschland „Viele, welche Absolution erwarteten" vor sich sehen würden. Pighinus mußte jedoch an Cardinal Farnese, nachdem er Norddeutschland durchreist hatte, von der fast gänzlichen Erfolglosigkeit seiner Bemühungen und von den Schwierigkeiten und Gefahren, die er überall angetroffen, berichten.

Die Lutheraner, schreibt er, seien von ihren alten Irrthümern nicht abzubringen, und gerade jetzt biete sich um so weniger Hoffnung ihrer Wiedergewinnung dar, als die Prediger der neuen Lehre, die ihnen vom Kaiser leider immer noch gestattete Freiheit des Wortes benützend, Alles aufzureizen suchten, um eine den Katholiken günstige Wirkung des Interim zu vereiteln. [1])

Nach Pallavicini kam „kaum Einer" zu den Nuntien, um sich Dispensen von ihnen zu erbitten und sich zur Erfüllung der Bedingungen bereit zu erklären [2]).

Und nicht genug mit dieser Ablehnung. An manchen Orten riefen die Reconciliationsversuche des Episcopates und der Nuntien nur um so schroffere Erklärungen der häretischen Partei hervor. So hieß es in der Gegenäußerung der Vertreter der Landgrafschaft Hessen: Man habe keine Gnade und keinen Nachlaß des Römischen Bischofs nöthig; bei ihnen stimme Lehre und Brauch mit den Worten der Propheten und der Apostel überein; was die Kommunion unter beiden Gestalten betreffe, so hätten sie das vollständige Abendmahl eingeführt, wie es Christus eingesetzt und die alte Kirche besessen habe, und sie seien nicht gewillt auf die geringste Aenderung einzugehen. Der katholischen Kirche wurde der Vorwurf gemacht, die Kommunion verstümmelt und den bestimmten Befehl des Herrn, aus dem Kelche zu trinken, verleugnet zu haben. [3])

---

[1]) Raynald. a. 1548 nr. 72.

[2]) Lib. 11. c. 2. nr. 16. (II, 186.)

[3]) In dem Votum über den Laienkelch, welches der Bischof Hosius von Rieti am 2. September in der Generalcongregation zu Trient abgab, war ausgeführt: Neque profuit concessio Pauli III., quum nemo ea uti voluerit neque ad ecclesiam redierit; imo magis haereticos in eorum opinionibus confirmavit. Theiner, Acta II, 107. Ebenso wurde auf die Fruchtlosigkeit dieses Versuches Pauls III. hingewiesen von den Bischöfen von Rossano (97), Zara (98), Capodistria (100),

Was unter solchen Umständen überhaupt noch von Concessionen, so lange sie nicht die volle und runde Anerkennung der Wahrheit des Protestantismus enthielten, zu erwarten war, das liegt auf der Hand. Erklärt doch der Protestant Spittler, daß wegen der Bedingungen, die der Kelchconcession hinsichtlich des Bekenntnisses beigefügt waren, „auch der friedfertigste Protestant keinen Gebrauch davon machen konnte." Er erlaubt sich, das Entgegenkommen Pauls III. „lächerlich" zu nennen, und fragt, wie man habe denken können, „mit einer Partei, welche schon so zahlreich war und selbst auch die feinern Künste des römischen Hofes (!) längst genau kannte, auf solche Bedingungen Frieden zu machen." [1])

Das Gegenmittel wider den um sich greifenden Abfall, sagte Lainez (unten c. 62), ist Sittenverbesserung und gutes Leben auf Seiten der Katholiken, deren Beispiel Gebet, Lehre und Unterricht, eine gute Erziehung der Jugend und die Heranbildung einer großer Zahl treuer Arbeiter, welche unter den Häretikern wirken könnten. Ebenso wie die Nachgiebigkeit der Fürsten dem Uebel großen Vorschub geleistet, könnte ihr strafendes Einschreiten dasselbe sehr eindämmen. [2])

XVII[a]. Entstehung und Charakter der Kelchforderungen Ferdinands I.

Wenn trotz der eben erwähnten Erfahrungen Ferdinand I., als Nachfolger Karls V. seit 1556, die Bemühungen um den Kelch

Terni und Sant Agata (101). Dudich Sbardellatus, Bischof von Knin, wollte in seiner feurigen Rede für den Kelch vom 5. September nicht dem Versuche selbst, sondern den mit der Ausführung Beauftragten die Schuld der Vereitlung beigelegt wissen (Theiner 113; Le Plat V, 484). — Ueber die Erfolge der katholischen Kirche in Braunschweig und Lüneburg in jenen Jahren vgl. Raynald. a. 1549 nr. 4.

[1]) Sämmtliche Werke VIII, 372. 374.

[2]) Aehnlich sprechen sich bei Gelegenheit der Concessionenfrage Raynaldus (a. 1549 nr. 2f und Pallavicini (lib. 11. c. 2. nr. 16.) über die Stellung der katholischen Fürsten aus. Pighinus faßt seine Erfahrungen aus der Zeit seiner Mission unter Paul III. in den Worten zusammen: Donec ergo (Caesar) eos perduellos ac perfidos meritis poenis affecerit vetueritque falsas suas opiniones praedicare, quibus infelices populos seducunt, ac dementant, eo quod quae carnem et sensum afficiunt, iis mirifice jucunda sunt, nullus felix restituendae religioni successus sperari potest. (Raynald. 1548 nr. 72.)

und um andere Concessionen fortsetzte, ja bis zu großer Beunruhigung des Concils von Trient in dessen letzter Periode steigerte, so lag diesen Bestrebungen eben jene uns schon bekannte falsche Vermittlungspolitik der kaiserlichen Regierung zu Grunde, welche in der Noth der Umstände entstanden war und durch Räthe von unkirchlichem Geiste bei Ferdinand, besonders seit dem Augsburger Religionsfrieden gefördert wurde, wenn auch dem Herrscher selbst vielleicht weniger bewußt.

Es war zugleich die eigenthümliche Lage des Protestantismus in seinen österreichischen Erblanden, was Ferdinand in den ersten sechziger Jahren mehr und mehr dem Laienkelche und der Priesterehe günstig stimmte. Die Protestanten besaßen dort keinerlei staatliche Anerkennung. Ihre Einigung war keine feste. Ihre Cultusübungen zeigten sich entweder nur sporadisch an der Oeffentlichkeit oder traten mehr als Symptome eines Ueberganges, als tumultuarische Neuerungsgelüste auf. Immer aber trugen sie den Charakter einer Auflehnung gegen bestehende, wenn auch, dank der Umstände, nicht ausgeführte Gesetze. Da nun bei dieser gährenden, unklaren Bewegung, zugleich in Folge hussitischer Einflüsse, vorzüglich der Ruf nach obrigkeitlicher Gestattung des Kelches laut wurde, so konnte allerdings hier leichter sich die Meinung festsetzen, daß durch entsprechende Concessionen ein dauernder religiöser Abfall in den Reichen der Habsburger hintanzuhalten sei.[1])

Es wird denn auch seitens der kelchfreundlichen Redner auf dem Concil, in Uebereinstimmung mit dem sog. Reformationslibell Ferdinands vom J. 1562, beständig versichert, diejenigen, zu deren Gunsten der Kelch begehrt werde, seien in erster Linie schwankende und versuchte Katholiken, welche gerettet werden müßten, in zweiter Linie erst die Protestanten, und von diesen vor Allem jene, welche nur oder fast nur wegen des Kelches zur neuen Secte übergetreten und darum durch die Concession leicht wieder zu gewinnen seien. Der Kelch erscheint bei diesen Rednern als dringendes Postulat der besondern Verhältnisse in den österreichischen Erbländern.

Wie waren aber diese Verhältnisse in Wirklichkeit beschaffen?

---

[1]) Wiedemann, Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter und ober der Enns, 1. Bd. (Prag 1879 Tempsky) S. 291, 293 bringt Belege für die Einwirkung des Hussitismus.

Legen sie nicht etwa umgekehrt Zeugniß für die Ansicht von Lainez ab, daß die Einführung des Kelches durchaus nicht räthlich sei?

Es sind hier einige Bemerkungen über die Kelchbewegung in Oesterreich in ihrer Verbindung mit dem Emporkommen des dortigen Protestantismus nicht zu umgehen. Das Eindringen des Lutherthums in die österreichischen Erbstaaten war schon in den ersten Jahren der Unruhen von der Forderung an die weltliche Gewalt begleitet, die Kommunion unter beiden Gestalten und andere angebliche liturgische „Verbesserungen" zu gestatten. Die Neuerung hüllte sich von Anfang in den frommen Schein der Reformen.[1]) Die Vertreter des Herren- und Ritterstandes, welche 1532 von Innsbruck aus ein derartiges Gesuch um Gestattung der neuen Religionsübungen an Ferdinand richteten, erhielten abschlägige Antwort. Sie durften auch Anderes nicht erwarten; denn der deutsche König wußte wohl, was hinter diesem Verlangen verborgen sei. Er hatte eben damals dem päpstlichen Legaten Aleander versichert, er sei bereit für die katholische Kirche sein Blut zu vergießen. Auf dem Regensburger Reichstage hatte er erklärt, er wolle dahin arbeiten, daß die lutherische Sekte ausgerottet werde, sollte er auch darüber an den Bettelstab kommen.

Jene Gesuche der protestantisch Gesinnten wurden aber mit beharrlicher Zähigkeit erneuert. Der hohe Adel, meist zuerst der Neuerung zugänglich, führte an zahlreichen Orten auf eigene Faust in Ober- und Unterösterreich, in Steyermark, Kärnten und Krain innerhalb seines Besitzes, auf Schlössern und in Dörfern, die „Reform" und damit in der Regel zugleich auch den Kelch ein. Die entartete Gesinnung des vielfach lauen und ununterrichteten Volkes schwärmte für das allgemeine Sündenbekenntniß und die beiden Gestalten, welche an die Stelle des bisherigen Sakramentenempfanges treten sollten. Man ließ sich gerne zu der Meinung verleiten, das

---

[1]) „Die Agitatoren betrachteten den Kelch nur als ein Mittel zum Zwecke. Die Hauptabsicht war: Die Spaltung in der Kirche zu befestigen und zu erweitern und das Volk als über eine Brücke in die neue Lehre zu führen. Ein gleiches Mittel war auch die Priesterehe.... Die Laien sehnten sich nach dem Genusse des Kelches, die Priester nach der Aufhebung des Cölibates. Unter diesem Fahnengeschrei vollzog sich immer mehr der Abfall." Wiedemann, S. 293, 299, wo neue Beweise für dieses Urtheil aus den Wiener Consistorialacten angeführt werden.

Bibite ex eo omnes sei ein göttlicher Befehl, an Alle, auch die in der Kirche allzusehr zurückgesetzten Laien gerichtet, und wie die Hierarchie im Gegensatze zu den ältesten Zeiten diese Worte jetzt mißkenne, so habe sie auch in Anderem die Lehre Christi verunstaltet. Solche Anklagen im Munde bereiteten die lutherisch gesinnten Stände der österreichischen Länder der Regierung beständig, namentlich aber auf den vereinigten Landtagen, durch ihre trotzige und herausfordernde Haltung die empfindlichsten Schwierigkeiten.[1])

In Hinsicht des Mangels an Loyalität gegen die weltliche Regierung stehen diese Protestantisirenden in Oesterreich ihren deutschen Glaubensgenossen kaum irgendwie nach. Einerseits wissen sie allerdings, als die Synode von Salzburg 1549 gegen Beamte und ständische Obrigkeiten wegen Rechtsverletzungen, eingeschleppter Mißbräuche und des von ihnen begünstigten neuen Kommunionritus, Beschwerde erhebt, den König Ferdinand wider die bischöfliche Auctorität und die Urheber dieser Beschlüsse aufzuhetzen, als beeinträchtige solches Vorgehen der Synode seine monarchischen Befugnisse; ein Hebel, dessen sich die Partei allzu oft mit Erfolg zu bedienen wußte, und welcher auch bei dem gebieterischen Auftreten Ferdinands in den Angelegenheiten des Trientner Concils eine unverkennbare Rolle spielte. Andrerseits greifen sie aber, wie es beispielsweise im Jahre 1556 zu Wien geschah, nach dem Muster der deutschen

---

[1]) Im Jahre 1541 erklären die österreichischen Stände zu Prag, die Türken hätten von Gott Macht wider das Kaiserthum erhalten, weil sich die Regierung der evangelischen Predigt von „der Vergebung der Sünden allein um Christi willen," der Reform und dem Laienkelche widersetze. Ferdinand beschied die Unzufriedenen, unter kräftiger Aufrechthaltung des bisherigen Bestandes, mit dem Hinweis auf das ökumenische Concil. Sleidanus, Commentar. de statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare lib. 14. (ed. Francof. 1610 p. 365). — Allein man war von vorneherein entschlossen, dem Concil zu widersprechen. Die Landschaft von Kärnten entgegnete auf eine gegen die Kelchkommunion gerichtete Verordnung Ferdinands vom J. 1554, es sei der Artikel des heil. Sakramentes „durch die sonder Gnad und Barmherzigkeit Gottes jetzund widerumben zu lauterm klaren Verstand an Tag zu kommen," und es sei „gräulich zu vernehmen, daß Gottes klares Wort (nemlich das angebliche Gebot Christi, beide Gestalten zu nehmen durch Menschen in Concilien sollte hin und wider ihres Gefallens verändert werden." Wiedemann 296.

Protestanten zu der Erklärung, alle Steuer gegen die Türken zu verweigern, wenn nicht in gewissen Grenzen freie Religionsübung gewährleistet werde, und bringen so auf dem Wege des Zwanges den allseits bedrängten Regenten zu gewissen Concessionen. Zu diesen erzwungenen Concessionen gehörte seit 1556 das ausdrückliche Zugeständniß, daß ihrer Kommunion unter doppelter Gestalt fernerhin durch königliche Verordnungen keine Hindernisse in den Weg gelegt werden sollten. [1]

Lainez hatte bei seiner Rede diese Partei, wenn nicht immer, so doch durchgängig im Auge. Ist es ihm im Hinblick auf das Obige als Irrthum anzurechnen, wenn er ihren Charakter strenger beurtheilte als Andere, die nur von Inclinanten und von Gefährdeten wissen wollten, welche durch milde Behandlung alsbald an die Kirche gefesselt würden?

Das vorhin bezeichnete Jahr 1556 bildet einen Wendepunkt in der Haltung Ferdinands gegenüber den protestantisch Gesinnten seiner österreichischen Länder. Bei aller Treue seiner katholischen Gesinnung erhob sich dieser Kaiser, ohnehin zu Nachgiebigkeit und Milde geneigt, in der Wahl der Gegenmittel wider das Uebel der Zeit zu wenig über den Drang der äußeren Verhältnisse. Vorzüglich die beiden von ihm eingeleiteten und für die Kirche so unglücklichen Verträge mit den deutschen Protestanten, von Passau 1552 und von Augsburg 1555, übten auf seine Stellung in Oesterreich einen empfindlichen Rückschlag aus. Während diese Verträge die Neuerungssüchtigen in seinen Erbländern nur um so muthiger machten, zeigte sich der Kaiser danach oft wie gebrochen und griff gerne zu zögernden beschwichtigenden Maßregeln, die einer factischen Toleranz gleichkamen. Eine solche Maßregel war z. B. die nachgiebige Antwort auf die 1558 eingereichten Beschwerden lutherischer Ständemitglieder, ein Bescheid, den diese sich so auslegten, als sei darin einfach freie Religionsübung verheißen. [2]

Um so intensiver beschäftigte sich Ferdinand aber mit Plänen der Reform für die katholische Kirche seiner Länder. So wohlmeinend seine Bestrebungen auf diesem Gebiete ursprünglich waren, und so berechtigt, ja nothwendig auch immer eine durchgreifende

---

[1]) Klein, Geschichte des Christenthums in Oesterreich und Steiermark 4. Bd. (1842) S. 149.

[2]) Klein S. 153.

Verbesserung des kirchlichen Lebens erscheinen mußte, so betrat der Kaiser doch damit einen verhängnißvollen Boden, auf welchem ihn weniger kirchlich gesinnte Rathgeber weiter und weiter zu führen verstanden. Die Krankheit und die Nothlage der Kirche wurden am Hofe wenigstens nebenbei zur Erhöhung der staatlichen Gewalt ausgebeutet. Man gewöhnte sich allzusehr, die Heilung der Uebelstände als ein Regale der Krone zu betrachten. Wir glauben, daß diese Tendenz bei der Frage nach Entstehung und Charakter der Kelchforderungen Ferdinands nicht außer Acht gelassen werden darf. Lainez unterläßt es gleichfalls nicht, auf solche Gefahren seitens des Staates hinzuweisen (c. 79. 34).

Das Verlangen nach gesetzlicher Einführung des Laienkelches erhielt überdies bei dem Monarchen einen besonderen Impuls durch die Religionszustände in Böhmen. In diesem Kronlande waren die Hoffnungen auf den Wiedergewinn Vieler für die Einheit der Kirche verhältnißmäßig am begründetsten. Ferdinand ging mit dem Gedanken um, das Erzbisthum Prag, welches in Folge der husitischen Wirren seit 1431 verwaist gewesen, wiederum zu besetzen, und da die böhmischen Calixtiner, soweit sie nicht zum Protestantismus oder zu der demselben verwandten Union der böhmischen (mährischen) Brüder abgefallen waren, der Kirche damals nicht mehr so ferne standen, so war durch eine etwaige Legalisirung ihres Kelchgebrauches, unter einer neuen hierarchischen Ordnung und bei besserem Unterrichte, für ihre vollständige Rückkehr allerdings einige Aussicht vorhanden.

Interessant ist es, daß Theilnehmer des Trientner Concils wissen wollten, die Wünsche des Kaisers nach Einführung des Kelches hätten nur in Familienverhältnissen ihren Ursprung, nämlich in den Bemühungen Ferdinands für die Befestigung seines Sohnes Maximilian in der katholischen Religion, welcher derselbe sich so sehr entfremdet habe, daß er mehr als 2 Jahre vom Tische des Herrn ferngeblieben.[1] So viel ist allerdings Thatsache: Maximilian, welcher i. Jahre 1562 König von Böhmen wurde, hatte nicht bloß die in diesem Lande herrschenden Vorurtheile gegen den Empfang einer Gestalt, sondern auch schon seit Langem andere protestantische Ideen in sich aufgenommen. Der schwerbesorgte Vater hielt zuletzt dafür, daß dem Schwankenden als Heilmittel der Kelch zugestanden werden müsse, sollten nicht die Habsburger einen Abtrünnigen dem Kaiserthrone geben. Wenigstens hoffte er, ihn damit wieder einmal zu der drei Jahre lang vernachlässigten Osterkommunion zu bringen. Er schreibt dieses dem Papste

---

[1] Vgl. die Mittheilungen von Musotti bei Döllinger, Ungedr. Berichte zur Gesch. d. Concils von Trient 2. Abtheil. (1876) S. 23. Döllinger hat, wohl irrthümlich, dieci anni, während Pallavicini XVIII, 6, n. 12 (III, 153) due las.

Paul IV. am 6. März 1560, indem er diesen um die fragliche Facultät für seinen Sohn ersucht; die erste Kelchpetition des Kaisers an den Papst, von der wir Kunde haben[1]). Zufolge der Versicherungen dieses Schreibens hielt der Thronerbe zwar noch an der katholischen Lehre von der Gegenwart des ganzen Christus unter jeder Gestalt fest, aber mit Luther meinte er, es sei der Laienkelch durch einen strengen Befehl des Herrn vorgeschrieben. Solche und andere Dinge hatte ihm sein protestantischer Hofprediger, der heuchlerische und gewandte Pfauser, einer der wirksamsten Agitatoren der Neuerung in Oesterreich, beigebracht.

Zur Zeichnung der Sachlage bei der Trienter Kelchdebatte muß übrigens im Anschluß an das Vorstehende auf die drückenden Befürchtungen hingewiesen werden, welche sowohl in Rom und Italien als vielfach in Deutschland in Betreff der religiösen Haltung des künftigen Kaisers herrschten.[2]) Diese Besorgnisse erhielten eine Bestätigung durch das Frohlocken der protestantischen Wortführer und ihre zuversichtliche Vorhersage, daß Deutschland binnen Kurzem einen protestantischen Kaiser sehen werde. Solche Umstände mußten natürlich in den Augen Vieler den Friedensversuch Ferdinands mit dem Kelche um so verdächtiger machen.[3])

Lainez spricht in seiner Rede nicht von diesem heiklen Punkte. Er lobt die katholische Gesinnung des regierenden Kaisers (c. 40. 67), soweit sie wirklich Lob und Anerkennung verdiente; er dankt ihm für die freigebige und hochherzige Unterstützung, welche er dem Wirken der ihm als General untergebenen Gesellschaft Jesu in Oesterreich gewähre (c. 71), und er erinnert an die Rechenschaft, die der alternde Monarch bald vor Gottes Thron über die Förderung wahrer Reform in seinen Ländern werde ablegen müssen. (c. 67).

Doch nun zu den direkten *Schritten Ferdinands um Erlangung des Kelches* für seine Unterthanen. Den ersten finden wir in seinem Reformationslibell vom Juni 1560. Während noch auf dem Reichstage von Augsburg 1559 und namentlich in dem dort vorgelegten „Vorhalt" des Kaisers vom 30. Juni die Reformströmung einen kirchlichen Charakter aufweist[4]), enthält das genannte Libell vom folgenden Jahre bereits unverkennbare Spuren der Einwirkung eines andern, der Kirche entfremdeten

---

[1]) Das Schreiben ist abgedruckt bei Le Plat IV, 618 ff.

[2]) „In Rom hatte man," sagt Krones (Handb. der Gesch. Oesterreichs, 1878 3. Bd. S. 269), „von der Rechtgläubigkeit des Kaiserthums *mit allem Grunde* eine schlechte Meinung."

[3]) Maximilian erfüllte bekanntlich, nachdem er Kaiser geworden, keineswegs die übertriebenen Hoffnungen der deutschen Protestanten. Er wurde sogar von denselben der zweite Apostat Julian gescholten; wiewohl ihrerseits allerdings auch die Katholiken über fast völlige Energielosigkeit seines religiösen Regimentes nicht mit Unrecht Klage führten.

[4]) Vgl. Rieß S. 270. 271.

Geistes. Hier vereinigen sich zuerst jene drei Propositionen Ferdinands, welche große Wirren zu erzeugen berufen waren, nemlich die von der Nothwendigkeit des Kelches, von der Zweckmäßigkeit der Aufhebung des Cölibates und von der Bedenklichkeit eines Concils, welches Fortsetzung der früheren Trientner Versammlung zu sein beanspruchen würde. Diese Vorstellungen, in der ausführlichen Schrift motivirt, mußte der damalige Nuntius am Wiener Hofe, Cardinal Hosius, dem Papste Pius IV. einsenden. Von dem Kelche wünscht der Kaiser, daß er bis zur Entscheidung eines allgemeinen Concils allen Gläubigen gewährt werde, so zwar, daß es ihnen freistehen sollte, denselben zu genießen oder nicht; er erklärt, viele Laien würden, *bloß* weil ihnen der Kelch verweigert sei, „zu den schrecklichsten religiösen Irrthümern verleitet"; dürften sie das Blut Christi genießen, dann sei Hoffnung, „daß die jetzt in tausenderlei Mißgestalten zerrissenen Kirchen wiederum sich vereinigten"; es sei höchste Zeit, daß die Kirche ihren Charakter als Mutter, ihre Liebe und Barmherzigkeit an den Tag lege; darum solle der Papst nur unabhängig vom Concil, seine Vollmacht, die bisherige Communionsitte zu ändern, ausüben und mit der fraglichen Concession nicht lange säumen. [1]

Pius IV. konnte im Hinblick auf das ökumenische Concil, zu dessen baldigster Berufung und Durchführung er fest entschlossen war, auf letzteres Ansinnen nicht eingehen. Nachdem er den Fall in einer besonderen Congregation hatte prüfen lassen, schrieb er in Uebereinstimmung mit derselben am 30. August 1560 an den Kaiser, Ferdinand möge in Hinsicht der angeregten sogenannten

[1] Bisher nur in Auszügen bei Pallavicini, Raynaldus, Le Plat u. A. bekannt, wurde der Wortlaut dieser höchst interessanten Schrift zuerst von Sickel 1872 (Zur Gesch. des Concils v. Trient, nr. XXXVIII, S. 55 ff.) mitgetheilt. Der erste Entwurf derselben war noch schroffer. Hosius erlangte vor der Absendung die Aenderung einiger Stellen, über die er hatte Klage führen müssen, quod ex odio proficisci videbantur, wie er sagt. Der Kaiser hatte ihm zufolge darin vom Cölibat „wie ein Lutheraner" gesprochen. In den aus den Vorarbeiten noch vorhandenen Schriftstücken urtheilen die weisen kaiserlichen Räthe bezüglich der Wiederberufung des Concils durch Pius IV.: Pontifex forte non serio tractat, nec se subjicit concilio ... ut tenetur secundum decreta conciliorum Constantiensis et Basiliensis. Eine solche Politik und Theologie war leider maßgebend! Vgl. Sickels Erläuterungen, ebenda S. 69 ff.

Reformpunkte nur dem künftigen Concile vertrauen, da dieses die Nothstände Deutschlands mit Sorgfalt und Liebe behandeln werde.[1]) Nebenbei bezeichnete er jene Vorschläge als dem Kaiser „durch fremde Zuflüsterung“ eingegeben. Er ging im Gegensatze zu dem kurzsichtigen Wiener Particularismus von dem Gedanken aus, den auch Lainez in seiner Rede (c. 42, 39) so nachdrücklich hervorhebt, daß er als Papst auf alle christlichen Nationen sein Auge zu richten verpflichtet sei und demnach solcher Aenderung der Disciplin gegenüber sich ernstlich zu fragen habe, ob sie wirklich dem Gemeinwohl der Kirche, und nicht etwa bloß dem Nutzen eines einzelnen Landes entspreche.[2]) Pius IV. war wenig geneigt, sich von der Kelchconcession in Bezug auf die Einigung mit den Protestanten eine besondere Wirksamkeit zu versprechen.[3])

XVII. Die Instanzen Kaiser Ferdinands beim Concil.

Der neue Erzbischof von Prag, Anton Freiherr von Müglitz, (seit September 1560), war der Mann des Vertrauens, welchen Ferdinand als kaiserlichen Botschafter an das Concil abordnete; diesem wurde Baron Sigmund von Thun mit dem Titel eines zweiten kaiserlichen Botschafters beigegeben. Georg Draskovich, der Bischof von Fünfkirchen, hatte als dritter, sogenannter ungarischer Gesandter des Kaisers bei der Kirchenversammlung zu fungiren. Es war schon der 6. Februar 1562 herangekommen, als die Genannten endlich ihren feierlichen Einzug in Trient hielten.

Mit ihrer dem Concil oft lästigen Einmischung in andere Fragen haben wir uns nicht zu beschäftigen. Wenn sie mit den bekannten Anstrengungen dahin arbeiteten, daß die Väter sich mit

---

[1]) Sickel nr. L. Cf. Raynald. a. 1560 nr. 56. Der genaue Wortlaut, etwas vollständiger als die bisher bekannten Texte, befindet sich in den Concilsacten des Innsbrucker Statthaltereiarchivs. Vgl. Sickel, S. 92 und S. VI.

[2]) Dieses ist zu ersehen aus der päpstlichen Instruction für den damals nach Wien gesendeten Nuntius Delphinus. Bucholtz, Ferdinand der Erste, VIII, 373.

[3]) So berichtet wenigstens der venetianische Botschafter zu Rom, Amulio. Bucholtz VIII, 370.

den Angelegenheiten der Reform statt mit der Feststellung des Dogmas abgeben sollten, so lag hierbei das Bestreben zu Grunde, die von ihnen anzuregenden Artikel von Kelch, Priesterehe und anderen der protestantischen Strömung verwandten Umgestaltungen, in Verhandlung zu bringen. Man weiß jedoch, daß in den Reformpunkten, welche die päpstlichen Legaten, diesem Drängen theilweise folgend, am 11. März 1562 dem Concil zur Erörterung vorlegten, jene Lieblingsgegenstände des Wiener Hofes gänzlich vermißt wurden.

Da sollte denn ein neuer Schritt des Kaisers nachhelfen.

Er übersendete seinen Vertretern beim Concil das zweite Reformationslibell, vom Mai 1562, worin auf Grund einer ausführlicheren und dringlicheren Auseinandersetzung, als früher, wiederum der Kelch als das einzige Heilmittel für die Laienschaft, ebenso wie die Ehe als Rettung für die Priesterschaft, hingestellt wurde. Diese zwei Artikel, dem Concil zur Annahme empfohlen, ja fast aufgedrängt, bildeten die mißlichste Seite der kaiserlichen „Reform.“ Die übrigen 13 Artikel des Libells enthielten dagegen zum Theile recht begründete Vorschläge.[1] Die Gesandten nun sollten laut einer beifolgenden Instruction sämmtliche Artikel als das Ergebniß von Berathungen des Kaisers mit „frommen, gelehrten und katholischen Männern“ den Vätern „in seinem Namen“ vorlegen; sie erhielten den Auftrag, sich mit den Gesandten anderer Höfe und gleichgesinnten Mitgliedern der Synode zu verbinden, um gemeinschaftlich das Angestrebte mit aller Macht und allem Nachdrucke zu betreiben.[2]

Indessen hatten die Vorsitzenden des Concils zur Zeit, wo sie hievon Kenntniß erhielten, bereits die Discussion der Theologen über die Kelchfrage nach ihrer dogmatischen und disciplinären Seite

---

[1] Der Text bei Le Plat V, 232 ff. Reimann (Forschungen z. deutschen Gesch. 1868 Bd. 8 S. 177—186) und Sickel (Archiv f. österr. Gesch. 1871 Bd. 54 S. 3—96) haben gezeigt, daß die eigenthümliche Form des Schriftstückes, eine an den Kaiser gehende Consultation der Räthe, als die eigentliche und absichtlich gewählte anzusehen sei. Sickel beschäftigt sich einläßlich mit der Entstehungsgeschichte des Libells und weist nach, in wie fern der kaiserliche Vicekanzler Seld, Cithard, Singkhmoser, Staphylus u. A. bei dem Zustandekommen betheiligt waren.

[2] Sickel S. 313.

zugleich eingeleitet. Wir haben früher schon, soweit es die Einführung in den Gegenstand der Lainez'schen Rede forderte, über die Vorlage der betreffenden fünf Punkte gehandelt (V, 684). Bei den neuen Eröffnungen der kaiserlichen Oratoren über den Inhalt der Reformationsartikel Ferdinands war die Lage der päpstlichen Legaten begreiflicherweise keine angenehme. Sie mußten vor Allem die directe Einbringung der Anträge von weltlicher Seite beim Concil verhindern. Rasche Botschaften wurden von ihnen mit Rom sowohl als mit Ferdinand gewechselt. Der Papst zeigte sich in Hinsicht des Laienkelches entgegenkommend. Er sprach sich im Verfolg geradezu für diese Concession aus,[1]) offenbar jedoch weniger wegen der Sache und daran geknüpfter Hoffnungen, als aus Rücksicht auf den Kaiser, dessen freundliche Haltung zur Durchführung des Concils in der damaligen Lage unentbehrlich war. In eine lästige Zwangslage versetzt, neigte er sich zur Willfährigkeit und wollte gestatten, was an sich erlaubt war und was Manche in seiner nächsten Umgebung als wünschenswerth bezeichneten. Es sollte jedoch das Concil frei beschließen.

Auch Ferdinand wurde nachgiebiger. Er ging darauf ein, daß nicht seine Gesandten, sondern die päpstlichen Legaten seine Vorschläge der Versammlung proponiren sollten, und zwar ohne alle auf einmal vorzulegen und nur nach vorgängiger Verständigung mit dem heiligen Stuhle.

Es stieg die Pression, als am 27. Juni der Gesandte des bayerischen Herzogs Albrecht V. in das Concil eingeführt wurde und gleich in seiner ersten Rede neben der Priesterehe und der Reform des priesterlichen Lebens ebenfalls den Laienkelch als eine Concession bezeichnete, um die sein Herr um des Heiles seiner Unterthanen willen nachdrücklich anhalten müsse. Er führte aus, das Volk bestehe einmal auf der von den Neuerern ihm beigebrachten Meinung, daß ihm in Folge göttlicher Anordnung die Theilnahme am Genusse der Weinesgestalten gebühre; die gereizte Stimmung gegen die Geistlichkeit, die den Kelch verweigere, werde von den häretischen Wortführern derart ausgebeutet, daß wie in großem Strome das Volk von der Kirche abfalle; der Herzog sehe nicht, wie er ohne den Kelch Tumulte und Rebellionen hintanhalten

[1]) Pallavicini lib. 18. c. 14. nr. 10 (III, 97).

könne.[1]) Und damit nicht genug. In der gleichen Sitzung wurde ein neuer Druck in ähnlicher Richtung auch von den Gesandten des Kaisers geübt. Da nemlich in den Congregationen der Theologen die größte Meinungsverschiedenheit über die disciplinäre Seite der Kelchfrage hervorgetreten und keine irgend wirksame Befürwortung des neuen Ritus von denselben ausgesprochen war, so hatten die Gesandten es erreicht, diesen Mangel ihrerseits durch eine geharnischte Darstellung der praktischen Frage nach ihrem Sinne und durch eine entsprechende Petition in eben jener Sitzung ersetzen zu dürfen. Ihr Schriftstück wurde dem ersten Legaten, dem Cardinal Hercules Gonzaga von Mantua, dem Concil übergeben und vom Secretär des Concils verlesen. Sie begannen darin mit Böhmen, wo vor Allem in der religiösen Bedrängniß der Kelch aufhelfen müsse. Bezüglich dieses Landes konnten sie verhältnißmäßig auf die größere Uebereinstimmung der Concilsmitglieder rechnen. Aber auch in Ungarn, sagen sie, in Oesterreich, Mähren, Schlesien, Kärnten, Krain und Steyermark, in Bayern, Schwaben und vielen Gegenden Deutschlands werde der Kelch „von frommen und katholischen Männern" begehrt; nicht bloß würden dort, ebenso wie im Auslande, Schwankende durch das Zugeständniß des Kelches befestigt werden, sondern auch „sehr viele Häretiker, die um dieses einen Gegenstandes willen abgefallen sind, würden sich bekehren."[2])

Pallavicini bemerkt hiezu mit scharfer Kritik: „Alle diese scheinen von der Meinung beherrscht gewesen zu sein, das Concil habe sich nicht zur Verdammung, sondern zur Zufriedenstellung der Häretiker versammelt, und es könne die Bekehrung derselben durch Nachgiebigkeit gegen ihre halsstarrigen Forderungen herbeigeführt werden. Und doch mußte man diesen Forderungen vielmehr entgegentreten; denn kein Druck von oben erweist sich bei den anderen Untergebenen so wirksam zur Beförderung eines Aufruhres, als das Entgegenkommen gegen verwerfliche Begehrungen."[3])

---

[1]) Die Rede bei Le Plat V, 335 ss.

[2]) Ebenda V, 346 ss. Am Schlusse steht die etwas zu energisch gehaltene Aufforderung an die Concilsväter: Qua ratione hos tantos totque populos in sanctae Romanae ecclesiae fide conservare et alios quam plurimos hac de causa a nobis profugos ad nos iterum retrahere possitis, aliquam jam tandem cogitationem suscipite.

[3]) Lib. 17. c. 4. nr. 8. (III, 21).

Die Verhandlungen mußten aus verschiedenen Ursachen einen langsameren Gang nehmen, als die gegen ihren Herrn sehr dienstbereiten kaiserlichen Gesandten wünschten. Als sich nun bei der XXI. Sitzung herausstellte, daß nur die Formulirung des Dogmas über die Kommunion zur Reife gediehen, die disciplinäre Entscheidung aber, ob künftig zwei oder eine Gestalt gebraucht werden sollten, noch hinausgeschoben werden müsse, brachten sie in ihren Kreisen Klagen wegen unbegründeter Verschleppung der Sache vor und wollten sogar wissen, die Legaten hätten heimliche Mittel angewendet, die Väter von der Bewilligung des Kelches abzuhalten. Nichts war unrichtiger als das Letztere. Seit der genannten feierlichen Sitzung vom 16. Juli 1562, die in der That nur die dogmatischen Fragen der Kommunion feststellte, betrachteten die Gesandten es als Ehrensache des Kaisers, daß keine feierliche Sitzung mehr gehalten werde, ohne daß sie siegreich bei ihrem Ziele angekommen wären. Es begann jene agitatorische Thätigkeit, welche Lainez in seiner Rede rücksichtslos tadelt, die aber nach dieser Rede, in den Tagen bis zur feierlichen Beschlußfassung, in unerhörter Weise sich noch steigern sollte.[1] (Lainez c. 79.)

Der Bischof Draskovich war der lebhafteste Dränger. Er suchte eine Majorität zu werben. Seinem Haß gegen die spanischen Bischöfe, die widerstanden, ließ er freien Lauf. Er war nicht zufrieden mit dem von den Legaten ins Auge gefaßten Auskunftsmittel, daß man sich angesichts der Verschiedenheit der Meinungen unter den Vätern damit begnügen solle, daß das Concil unter bloßer allgemeiner Empfehlung des Kelchritus (wofern auch nur diese zu erlangen) die weitere Entscheidung dem heiligen Stuhle anheimstelle. Schließlich beruhigten ihn aber die Präsidenten durch den Hinweis auf die Bedingungen, welche sie ihrer baldmöglichst einzubringenden Vorlage über factische Annahme des Kelches beifügen wollten; diese seien so gestellt, sagten sie mit Recht, daß die Väter leichter auf den Kelch eingehen würden; es werde darin hauptsächlich vorgesehen, daß Alle, welche von der eventuellen Kelch-

---

1) Vgl. auch oben S. 47. u. 84. An dieser Stelle greifen übrigens die Mittheilungen des Lainez schon in die Zeit nach seinem ersten großen Votum hinüber, eine deutliche Spur der später von ihm vollzogenen Zusammenstellung seiner Vota zu der einheitlichen Consultatio. Siehe V. 674

erlaubniß Gebrauch zu machen beabsichtigten, vorher ihre völlige Annahme der katholischen Lehren und ihre unbedingte Anerkennung des Concils zu verbürgen hätten.

In dieser Gestalt kamen denn auch die fraglichen Artikel der Legaten am 22. August 1562 vor die Mitglieder des Concils. Ihr Text ist uns schon bekannt. [1])

Bezeichnend für die Situation war die bei dieser Gelegenheit vom ersten Cardinallegaten zur Empfehlung der Vorlage gemachte Aeußerung: Wenn man sich nicht durch Bewilligung die Gunst des Kaisers bewahre, so werde derselbe laut der Erklärung seiner Oratoren dem Concil den bisherigen Schutz entziehen, und der Versammlung stehe damit ein unglückliches Schicksal bevor. Man kann sich nicht über die Mittheilung wundern, daß diese Worte bei manchen versammelten Concilsmitgliedern Unzufriedenheit hervorriefen. [2]) Wohl auch etwas übertrieben hatte der erste Cardinallegat die Hoffnungen, die auf diese Kelchgewährung zu setzen seien, wiedergegeben, als er in der nemlichen Anrede sehr gewichtig von der Ueberzeugung des Kaisers sprach, „daß alle Erwartung einer Rückkehr der Häretiker und derer, die vom katholischen Glauben abgefallen, sich auf diese Concession des Kelches gründe.“ [3])

Draskovich war derjenige, welcher als kaiserlicher Orator am 27. August das Votiren der Väter über die endlich in Fluß gebrachte Frage mit einer pompösen Rede eröffnete. [4]) Er ergänzte sie durch eine zweite, die er am 2. September als Bischof zu Gunsten des Kelches hielt. [5]) Zufolge der ersten Rede sind diejenigen, derentwegen der Kelch gewünscht wird, hauptsächlich „jene Unzähligen, welche zwar den katholischen Glauben noch nicht ganz zur Seite geworfen haben, aber in ihrer Schwäche ohne den Kelch hoffnungslos verloren gehen werden.“ (Vgl. dagegen Lainez, c. 20. 27. 58). Man müsse Rücksicht nehmen, sagt er darin u. A., auf den Trotz der

[1]) Siehe V, 685.

[2]) Pallavicini lib. 18. c. 3. nr. 2 (III, 114).

[3]) Omnem spem reductionis haereticorum et eorum, qui a fide desciverunt, in hac concessione esse. Theiner II, 88, wo die Anrede im Auszug mitgetheilt ist.

[4]) Vollständig bei Le Plat V, 459 ff.

[5]) Ebenso bei Le Plat V, 467 ss.

Landtage, welche dem Kaiser die zur Vertheidigung des Reiches die Türkensteuer verweigerten (Lainez c. 21), wie sich durch Freundlichkeit zu gewinnen, so seien die häretischen Sacramentirer, mit ihrer Leugnung der wahren Gegenwart, durch die feierlichere Kommunion, nämlich unter den zwei Gestalten, zu beschämen (Lainez c. 69); der Kaiser, ergraut in den Verhandlungen mit den Neugläubigen, könne sich doch wohl nicht täuschen (c. 35. 67); der Papst aber sei nicht bloß nicht gegen die Bewilligung (c. 42. 79), sondern wünsche auch, daß das Concil, seiner Aufgabe in den Zeitverhältnissen eingedenk, baldmöglichst über die Sache entscheide (c. 6. 29).

Die Vota vieler anderer Bischöfe unterschieden sich von solcher Sprache wie der Tag von der Nacht. Die Spanier insbesondere bekämpften die Kelchkommunion mit guten Gründen. Sie verleugneten nicht jene ächt kirchliche Gesinnung, jene gründliche theologische Bildung und Anschauungsweise, durch welche sie sich auch auf dem jüngsten vatikanischen Concile vortheilhaft hervorthaten. Es machte auch großen Eindruck zu Ungunsten des Kelches, daß, wie mehrerseits constatirt wurde, vielfach nicht einmal die deutschen Bischöfe so sehr für denselben eingenommen waren.[1]

Der stärkste Sturm für die neue Kommunion dagegen entfesselte sich am 5. September, am Tage vor dem Votum des Lainez, in den Reden der beiden Vertreter des ungarischen Episcopates, des Bischofs von Csanad und desjenigen von Knin.[2] Besonders dem zweiten Sprecher, Sbardellatus Dudich von Knin, stand eine ausgezeichnete Redegabe und ungemeine Kraft des Vortrages zu Gebote. In dem ruhigen Flusse der Rede von Lainez spiegelt sich mehr als einmal das Sturmgewölke, das dieser dalmatinische Cicero über den Häuptern der Väter erscheinen ließ. Lainez' einfache Sprache, mit welcher er die Argumente widerlegte, wirkte sicher weit mehr auf die Bischöfe, als die in eine so würdige Versammlung nicht gehörenden declamatiunculae (Lainez c. 35). Sbardellatus führt malerisch die händeringenden Hilfsbedürftigen vor, welche ohne den Kelch verloren gehen würden. Er läßt sie den Vätern das paulinische Infirmos in fide suscipite zurufen (Lainez c. 56). Er spricht in ihrem Namen den Kelchgegnern den Tadel

[1]) Vgl. Pallavicini lib. 18. c. 4. nr. 11. 12. Sickel S. 375.

[2]) Die Rede des Bischofs von Csanad im Auszug bei Theiner II, 113; die des Bischofs von Knin vollständig bei Le Plat V, 472 ss.

des Propheten Ezechiel aus: Quod infirmum fuit, non consolidastis, et quod aegrotum non sanastis (Lainez c. 47). Er schildert des Heilands Suchen nach dem verlorenen Schafe als Vorbild für die Thätigkeit des Concils (c. 46), verwendet das geknickte Rohr und den verlöschenden Docht, erklärt sogar die Kelchconcession für das einzige Band, womit man die Häretiker wieder aufs Engste an die Kirche fesseln könne, und fordert schließlich das Concil auf, durch den Kelch „dem Erdkreis den Frieden“ wiederzugeben und die Staaten vor Unruhen und Gemetzel zu bewahren.[1]

Jedoch sämmtliche Motive, welche von den Freunden des Kelches für die Gestattung geltend gemacht wurden, sind am übersichtlichsten und mit durchaus anerkennenswerther Unparteilichkeit in der Rede von Lainez aufgeführt. Der jetzt vorzulegende letzte Theil seiner Rede beschäftigt sich mit ihrer Widerlegung.

---

1) Ueber das Stimmenverhältniß zur Zeit der Rede des Lainez, also am Abschluß der Debatte, wurde schon oben (Bd. V S. 686) berichtet. Wir erwähnen hier noch aus den für den Kelch geltend gemachten und von Lainez berücksichtigten Bemerkungen die des Bischofs von Lanciano, daß man Moses nachahmen müsse, welcher den Juden den Scheidungsbrief gestattet (Lainez c. 55), und den h. Paulus, welcher, wie die älteste Kirche überhaupt, anfänglich die jüdischen Gebräuche erlaubt und den Timotheus beschnitten habe (Lainez c. 56); dann die des Bischofs von Teano, daß aus Rücksicht auf die Schwäche der Judenchristen von den Aposteln der Genuß des Erstickten und des Blutes verboten worden sei (c. 56), des Bischofs von Modena, welcher Christus sagen läßt: Misericordiam volo et non sacrificium (Mat. 9, 13.), und desjenigen von Civita castellana, welcher dem Herrn das Expandi manus meas tota die ad populum etc. (Is. 65, 2) in den Mund legte. Der Bischof von Accia berief sich auf das Verhalten des Vaters des verlornen Sohnes, der von Città di Castello erklärte, die Gründe, um derentwillen man früher eine Gestalt eingeführt, seien jetzt nicht mehr vorhanden, der von Sinigaglia bezeichnete es als eine Beleidigung nicht bloß des Kaisers sondern auch des Papstes und seiner Legaten, wenn man die Petition ablehnen wolle; der von Calvi nannte es sogar impium, die nach dem Kelch Verlangenden und zur Erfüllung der Bedingungen Bereiten abzuweisen. Vgl. die Aufzeichnungen des Concilssecretärs Massarello bei Theiner II, 96—115.

XVIII. Fortsetzung der Rede. Erörterung der für die Einführung des Laienkelches vorgebrachten Gründe.

43. Superest, quod tertio proposuimus, nempe respondere ad argumenta adducta ad probandum, quod expediat cum aliquibus gentibus sub aliquibus conditionibus dispensare, ut possint uti calice; quod cum Dei gratia faciemus.

44. Primo ergo ducunt argumenta ad concedendum calicem a Dei misericordia: ille enim peccatorem praevenit; et ut pius pater ad prodigi filii collum corruit eumque osculatur annuloque donat et veste et vitulum saginatum edendum ei praebet; ipse etiam Christus, ut bonus pastor, non expectat, ut ovis perdita redeat, sed, relictis nonaginta novem in deserto, quaerit eam et super humeros portans [1]) deducit ad ovile; expandit quoque manus suas tota die ad populum non credentem sed contradicentem sibi; ergo et nos debemus imitari divinam misericordiam et praevenire hos populos ipso calice, ut ita invitati [2]) resipiscant. —

45. Solvitur hoc argumentum, quia magis imitamur misericordiam divinam non concedendo calicem quam concedendo. Dei enim misericordia in quibusdam [3]) praevenit peccatores; quaedam etiam nonnisi sanctis concedit, et aliis non, quia si illa concederet illis, nocerent. Veluti verbi gratia praevenit peccatorem tangendo cor ejus, ut convertatur, concedendo ei sacramentum baptismi vel poenitentiae, et per ea primam gratiam elargiendo. Ceterum gratiam, quae confertur in sacramento confirmationis vel communionis vel matrimonii vel ordinis, non concedit peccatoribus impoenitentibus, nec vult eos adire ipsa sacramenta, quia ad judicium suum illa sumerent indispositi. Ita etiam ecclesia imitans Dei misericordiam praevenit haereticos orando et gemendo pro illis, docendo et hortando illos, et ubi opus est etiam increpando et puniendo, ut resipiscant, praebendo etiam eis bonum exemplum. Ceterum ex eadem misericordia negat eis calicem, quia, ut superius vidimus, male dispositi sunt ad alteram vel utramque speciem suscipiendam, et potius eis noceret quam prodesset.

46. Et licet Dominus clamet ad populum contradicentem, interim tamen, dum contradicit, non infundit illi gratiam, sicut nec eam Paulo infudit, donec destitit a contradictione dicens: Domine, quid me vis facere?

Nec pater ille prodigi dedisset illi vitulum saginatum, si oblitus osculi, amplexus, annuli et stolae primae, videns vitulum, prae superbia noluisset edere, quod vitulo deesset nescio quid condimenti, quod

[1]) R. *ponens.*
[2]) M. *trinitati* (!).
[3]) R. *quosdam.*

ipse prodigus sibi finxisset necessarium. Meruisset enim procul dubio, si ita faceret, ut expoliatus paterna gratia et annulo et veste relegaretur ad porcos pascendos et eorum siliquas edendas. Ita, quia ii despiciunt Christum Dominum sub altera specie eo quod non detur eis species vini, merentur utraque specie privari.

Ovis quoque illa, si non sineret se manibus et pedibus capi et super humeros tolli, sed importune et obstinate niteretur, ut acciperetur per caudam, mereretur derelinqui, ut isti merentur, qui nolunt a Deo cibari et trahi per panem vivum, ut pater aeternus per ecclesiam eis porrigit, sed ut ipsi haeretice vel pueriliter cupiunt.

47. Secundum argumentum ab ecclesiae misericordia: Illa enim, ut mater misericors, Graecis, quoties uniti sunt latinis, reliquit ritum communicandi sub utraque cum aliis ritibus; tempore etiam Theodosii dedit Novatianis templa intra Constantinopolim; tempore etiam Augustini offerebat praedia Donatistis, ut ad ecclesiam venirent; ob haeresim etiam tempore Leonis primi pontificis maximi dedit calicem; Victor etiam papa reprehensus est, quod assensus fuerit Tessareskaidekaditis [1]), ut ritu judaico pascha celebrarent; Chrysostomus etiam cantu catholico cantum superavit haereticum, et ita nos possemus errorem circa calicem calice curare; Basileenses etiam calicem concesserunt, et concluserunt concedendum ideo quod nulla alia esset spes, quae nulla superest modo; Paulus etiam tertius concessit facultatem concedendi calicem; quae omnia facta sunt ex ecclesiae misericordia, qua capiebat lapsos reducere, ne sibi dicatur, quod per Ezechielem ait Dominus: „Quod infirmum fuit, non consolidastis, et quod aegrotum, non sanastis, quod confractum est, non alligastis, et quod abjectum est, non reduxistis, et quod perierat, non quaesistis.“ [2])

48. Ut ad haec respondeatur: longe diversum est nostrum negotium a propositis, et ideo concessiones ibi factae non convincunt calicis concessionem.

Nam si Graecis concessus est, recte fuit concessus, quia erat ritus, quem licite a majoribus suis acceperunt, et continuo absque prohibitione servarunt. Istis autem et eorum majoribus abolitus erat usus calicis, primo ipsa consuetudine et deinde lege. Ideo non licet illis vel absque licentia uti calice, vel licentiam proterve petere. In Graecis autem nulla fuit in hoc protervia, sed simpliciter utebantur ritu suorum majorum. Et sicut peccarent [3]) Graeci proterve et seditiose relinquentes calicem, ut specie panis uterentur, discedendo a suis majoribus,

1) Vgl. oben V, 706, Note 3. M. hat thesi de calicis usu. In R. ist an dieser Stelle eine unklare Correctur, aber mit Spuren der alten richtigen Lesart. Beide alten Abschreiber verstanden das Wort nicht.

2) Ezech. XXXIV, 4.

3) M. *peccarunt*.

ita peccant isti occidentales recedendo ab altera specie suis majoribus consueta, ut calice utantur.

49. Concessiones etiam praediorum, vel etiam templorum, non sunt ad rem, quia aliud est dare temporalia peccatoribus et promittere[1] templa haeretico[2]), aliud eucharistiam dare indigno. Illis etiam offerebantur praedia; at non illa quasi per vim exigebant, ut isti exigunt communionem et aliter non communicant.

Praeceptum etiam usus calicis a Leone primo factum in arguentes militat. Quia enim Manichaei utebantur communione sub altera, ad stabiliendum suum errorem, quo asserebant corpus Christi phantasticum et exsangue, interdixit communionem, qua libenter utebantur haeretici, et praecepit usum calicis. Ideo, quia isti nunc errant circa usum calicis, si esset in usu, vetari potuisset, et usus alterius speciei praecipi.

Exemplum etiam de canta catholicorum, quo pulsus est cantus Arianorum nihil ad rem calicis, quia cantus ibi catholicorum omnino contrarius erat cantui Arianorum. Illi enim cantabant filium similem patri, et non consubstantialem, catholici contra consubstantialem patri, et ita contraria contrariis curabant. Ex quo non conficitur, quod errores calicis eodem calice, et non contrario curari debeant, hoc est simile simili contra medicinae regulas.

Victor etiam ex zelo fuit reprehensus ab aliis, sed ex zelo non secundum scientiam. Et ideo ejus sententia obtinuit contra illos judaizantes, et confirmata est postea per magnam synodum Nicaenam.

Ad exemplum quoque Basileensis concilii et Pauli tertii, concedentium calicem, respondetur per id, quod nostrates habent in proverbio. Dicunt enim, quod, ubi quis primo decipitur, culpa est solius decipientis, ubi vero secundo, culpa est utriusque, decipientis et decepti, ubi vero tertio, est solius decepti.

50. Quia ergo ecclesia in his, quae facti sunt, errare potest, et tempus nos[3]) docuit, quod semel et bis non profuit ista concessio, non debemus illam tertio tentare, praesertim quum neque ex parte concedentium neque eorum, pro quibus conceditur, neque eorum, per quos petitur, sint novae causae, ob quas debeamus majorem, quam olim, fructum sperare.

51. Tertio argumentantur ab ecclesiae sapientia, antiquitate et potestate. Ajunt enim, Ecclesiam primitivam, quae antiquior et sapientior et melior erat, usam esse utraque specie; ergo

---

[1]) R. *permittere*.
[2]) R. *haeretica*.
[3]) M. *nunc*.

nostra debet illam imitari, praesertim quum tandem, quam illa, habeat potestatem in his positivis. —

52. Respondeo, non esse dubium, quin ecclesia primitiva praedita fuerit majori charitate, et consequenter majori sapientia coelesti, quae charitatem comitatur, quam nostra. Nihilominus tamen, ut contingit, minus sapientem in aliquo melius sapere, quam alium absolute sapientiorem, et ut contingit, minus perfectum hominem vitare aliquem levem errorem, quem melior non vitat, ita etiam ecclesia nostra in nonnullis statutis non est quod invideat primitivae, quia Deus media experientia docet illam quaedam observare et ordinare, quae non observavit nec ordinavit primitiva. In illa enim, ut Ambrosius ait, omnes ministri passim et ubique poterant docere et[1]) baptizare; postea autem distinctae sunt jurisdictiones, et prohibitum fuit, ne quis mitteret falcem in messem alienam, quod est ordinatius et sapientiae, cujus est ordinare, magis consentaneum. Similiter etiam Basilius ait de ritibus Gregorii episcopi Caesareae Cappadociae, quod erant in illis quaedam minus congrua propter ruditatem temporum. Ita ergo potuit esse frequentior usus utriusque speciei. Ex quo quia processu temporis secuta sunt inconvenientia, merito moderna ecclesia illum vetavit, et pro eo substituit commodiorem; praesertim quia in primitiva ecclesia, ubi regnavit charitas et Dei metus et reverentia, et ubi quotidie subibant martyria, conveniebat usus sanguinis, quem cum majori reverentia tractabant, et commonebantur ad sanguinis effusionem; nunc autem quum nec martyria meremur, nec apti sumus ad sanguinem reverenter et caute tractandum, ob defectum amoris et timoris Dei, magis convenit nobis usus alterius speciei.

53. Non valet igitur ista consequentia: Hic est ritus antiquior, ergo nobis commodior. Immo hoc ipso, quod antiquior est aliquis ritus, si ex consuetudine lege probata alius ritus accipitur, hoc ipso indicatur[2]) ille prior antiquatus et[3]) minime tempori conveniens. Quod verum esset, ubi daremus, usum calicis antiquiorem fuisse usu alterius; quod tamen non est necessarium concedere, quia ab ipsa primitiva ecclesia coepit uterque ritus, ut supra ostensum est.

54. Q u a r t o a r g u m e n t a n t u r a p a t r u m g e s t i s. Quos si ecclesia imitari vult, ajunt, porrecturam esse calicem; inter patres enim Moyses ob duritiam cordis praebuit Judaeis libellum repudii, concessit quoque usuram; Apostoli etiam concesserunt legalia Judaeis et etiam gentibus, eosque (ut ajunt) communicabant, licet putarent, se legalibus justificari, ut Galatae et alii, de quibus fit mentio Act. 15.; Johannes etiam evangelista intelligens, juvenem quendam a se conversum et episcopi curae commissum retrocessisse et maximum praedonem

---

[1]) *Docere et* fehlt in R. [2]) R. *judicatur.*

[3]) R. und M. *est.*

factum, conscendens equum cursu insecutus est eum, et ei pollicitus veniam eum tandem reduxit; praelati quoque absolvere possunt et debent ab excommunicatione etiam invitos ne pereant; ergo eodem modo ecclesia relaxare debet calicem (?) et condescendere istorum duritiae, et etiam invitis succurrere, imitando medicos, qui morituris, de quibus nulla spes est, omnia concedunt, praesertim quum viderit, duritiam in negando calicem hactenus eis non profuisse. —

55. Respondetur, argumenta ista nihil probare.

Moyses enim, quia legislator erat, et lex debet esse proportionata suscipienti, quia Judaei ob duritiam cordis non paruissent legi prohibenti repudium vel omnem usuram, praesertim quia assueti erant moribus gentium, qui etiam sine libello repudiabant et usuram a suis capiebant, restrinxit idem Moyses hos abusus in Judaeo, jubens, ut si repudiaret, daret libellum repudii, si usuram acciperet, eam non a fratre sed ab alieno acciperet. Non prohibuit autem omnino repudium vel usuram, quia infirmi non tulissent illam legem. Casus autem noster longe diversus est, quia his non datur lex nova eis intolerabilis de usu alterius speciei, sed prohibetur, ne ab antiqua sibique proportionata, et quam quiete ac pacifice olim servarunt, velint absque causa recedere. Longe autem differunt initio ferre legem populo proportionatam et tolerabilem, quod Moyses fecit, et jam susceptam et proportionatam sine causa relaxare, quod isti jam petunt.

56. Apostoli quoque non [1]) relaxarunt Judaeis legem, ad quam observandam tenerentur. Sed ne subita mutatione scandalizarentur, permiserunt eis, ut uterentur legibus sibi [2]) antiquis ad tempus; sed ita uterentur, ut non putarent, se illis justificari, sed per fidem Jesu Christi; hoc enim docebant Apostoli Judaeos, qui baptizandi erant, in ipso limite catechismi, ut ex Actibus apostolorum constat. Adeo quum quidam ex pharisaeis docuissent fratres: „Nisi circumcidamini, Christus vobis non proderit“ [3]), statim itum est per Apostolos obviam huic doctrinae tamquam haereticae, ut ex Act. 15. constat. Paulus quoque dixit Galatis: „A Christo excidistis, qui in lege justificamini“ [4]).

Ideo falsum est, quod Apostoli concesserunt communionem manentibus in hac haeresi. Sicut est falsum (quod quidam dicebant, scilicet,) hominibus dandum esse calicem, licet errent vel dubitent circa usum alterius speciei; talibus enim non est danda communio, quia non debet porrigi mysterium fidei his, qui fide carent vel de ea disputant. Et licet Apostoli Act. 15. videantur onerasse gentes, jubendo, ut abstinerent a suffocato et sanguine, ne Judaei scandalizarentur, non tamen

---

[1]) *Non* fehlt in M. [2]) *Sibi* fehlt ebenda. [3]) Cf. Act. XV, 2; Galat. V, 2.
[4]) Gal. V, 4. *Evacuati estis a Christo, qui in lege justificamini: a gratia excidistis.*

ob id sequitur, quod nos, ne hi, qui uti volunt calice, scandalizentur, debeamus vel illis concedere calicem, vel illo uti nos propter eos. Tum quia in illo exemplo non gravati sunt, qui ab antiquo credebant, hoc est Judaei, sed illi qui de novo coeperunt credere, id est gentes; et ita in nostro casu non deberent gravari catholici, qui majorum suorum morem servant, sed isti, qui novum tempore et loco ritum quaerunt, deberent ad antiquum trahi, sicut gentiles tracti sunt ad ritum antiquum judaicum de suffocato et sanguine. Tum etiam quia revera gentiles non sunt gravati, sed potius levati ab onere, si res introspiciatur: Quia tempore, quo Judaei infirmi erant, et ob id eis licebant legalia, licet jam mortua, ut gentiles scandalum vitarent Judaeorum, non solum tenebantur vitare coram eis suffocatum et sanguinem, sed et porcos et alia lege prohibita, ne suo cibo eos perderent, pro quibus Christus erat passus [1]; sed hac lege Apostolorum factum est, ut gentes non tenerentur ad cetera legalia ob scandalum Judaeorum, quia lata lege, si scandalizati fuissent de hoc, quod gentes non observarent legalia, fuisset scandalum Pharisaeorum et idcirco non curandum. Quum ergo Spiritus sanctus per hanc legem relevaret [2], gentes ab aliis operibus legalibus, voluit ad tempus relinquere onus abstinendi a suffocato et sanguine; quia, si etiam hoc tolleretur, scandalizati essent adhuc infirmi Judaei, qui hunc usum magis horrebant tamquam a natura prohibitum, et quidem etiam ante legem Moysis, dicente sacra scriptura: „Carnem cum sanguine non comedetis.“ [3]

57. Exemplum etiam Johannis evangelistae, qui senex cucurrit post juvenem, non cogit nos, ut curramus cum calice, ne forte nimis propere currentes, sanguinem effundamus in ora sacrilega. Currere ergo debemus exemplo, oratione et doctrina, et etiam poena et aliis beneficiis, donec isti dispositi sint, et errores vere deponant. Quod ubi fecerint, statim quiescent ab hac importuna quaestione et erunt perinde contenti altera specie, sicut utraque.

Exemplum etiam absolventis invitum ab excommunicatione non cogit ad dandum calicem; quia male absolveret invitum, si ex absolutione probabiliter non crederetur sanandus, sed pejor evasurus; bene autem absolveret, si ex ligamine nil nisi majus nocumentum illius et boni publici speraretur venturum. In casu autem nostro probabilius est, quod non reducentur et pejores evadent ex calicis concessione.

58. Nec sumus nunc in casu desperati aegroti, ut etiam nocitura concedamus; tum quia, si ut dicitur (licet ego non credam), omnes alias

---

1) Cf. Rom. XIV, 15.

2) M. revelleret; R. revellasset esse exonerandas. Letztere Lesart scheint willkürliche Combination zu sein.

3) Genes. IX, 4.

leges deposuerint, deponent et hanc novissimam, absque hoc quod ecclesia relaxet suam disciplinam suasve leges; tum etiam quia non est praefigendus terminus misericordiae Dei, quae non solum post annos centum, sed post multa saecula solet homines revocare ab haeresi, ut in secta Manichaeorum videmus, quae per mille annos duravit in oriente. Et sane haereses, quando Deo placuit, exstinctae sunt absque hoc quod ecclesia suas leges relaxaret. Ita, quum Deo placuerit, ista haeresis exstinguetur. Nostrum enim est, quae ad nos spectant, praestare, et Deo relinquere, quae ad ipsum spectant. Nam judex, cui reus dignus morte praesentatur, licet dicat, se velle omnino in peccato mori, si a judice condemnetur, debet nihilominus eum condemnare; quia si ipse, quod sui muneris est, facit, Deus absque dubio praestabit, quod suum est, vel ex justitia, eum deserendo, vel ex misericordia, cor ejus tangendo et faciendo, ut resipiscat, quidquid ante ipse dixit. Ita et ecclesiae munus est, conservare disciplinam suam illaesam, Dei autem, vel damnare ex judicio sibi vel ecclesiae rebelles, vel ex misericordia ante mortem eos reducere ad poenitentiam et salutem. (Quae judicia Dei Deo sunt relinquenda, et quae ad nos spectant, curanda)[1]. Quae dixerim propter eos, qui dicunt: Cur sinemus tot animas perire, negando eis calicem? Quod etiam possent dicere de his, qui pereunt, quia alia ecclesiae praecepta violant, vel contemnunt, et ita sua et non ecclesiae culpa pereunt.

XIX. Schluß der Rede. Widerlegung der übrigen Einwürfe.

59. Quintum argumentum a lege ipsa prohibente calicis usum; nam lex positiva inutilis est abroganda; sed lex prohibens calicem his gentibus non solum non est utilis, sed etiam nociva; ergo ex charitate est abroganda vel relaxanda. —

60. Respondetur, hanc legem non esse abrogandam nec relaxandam, quia manent causae, ob quas est stabilita, ut superius ostensum est. Lex quoque ipsa utilis est, quia ultra fructum utriusque speciei, quem suscipiunt altera tantum specie utentes, habet communio sub altera specie obedientiam et confessionem fidei suae, et conformitatem cum catholicis, et discrimen ab haereticis, ut superius visum est. Nec vero ubi aliquibus lex non congruit, si pluribus est utilis, est abroganda, quia bonum commune est praeferendum.

61. Sextum argumentum ab ipso calice, cujus usus, quia olim bonus erat, et ecclesia eum potest hodie concedere, nunc praesertim debet uti illa potestate, quia hoc unicum est remedium, et de aliis remediis nulla jam est spes, et ecclesia tempore concilii Basileensis

[1]) Das Eingeklammerte fehlt in R.

eo inclinavit, ut quum nulla esset alia spes revocandi Bohemos, concederetur eis usus calicis. —

62. Respondemus, quod licet calicis usus per se licitus sit, nunc tamen ob consuetudinem et legem ecclesiae non est licitus, neque expediens, ut multis jam rationibus probavimus. Multa enim licent, quae non expediunt, ut de omnibus lege positiva prohibitis constat. Et licet ecclesia possit conferre calicem, non debet uti potestate nisi ad aedificationem. [1]) Falsum quoque est, unicum esse remedium hujusmodi morbi. Est potius fomentum. Remedium autem est reformatio et bona vita catholicorum, eorum exemplum, oratio et praedicatio et doctrina et bona juventutis educatio et institutio multorum fidelium operariorum, qui ad haereticos mitterentur. Punitio etiam eorum per principes valde juvaret, sicut dissimulatio valde nocuit. Ut enim in immensum crescunt latrones et homicidae et alii facinorosi, nisi subinde quasi ungues et capilli abscinderentur, ita impunitas haereticorum praebet eis fomentum ad delicta et ad latius extendendam suam sectam; e contrario vero disciplina et punitio facit eos minui, ut experientia docet.

63. Septimum argumentum a fructu, quem ex hac concessione futurum ajunt; eo enim concesso, vitabunt isti homines peccatum, quod committunt vel contra obedientiam, sumendo utramque, vel contra conscientiam, alteram speciem; conciliabitur etiam civibus pax ex hoc ritu admisso; nam hoc illis concesso, remittent illi aliquid de suo, ita utrimque vitabuntur extrema. —

64. Respondemus, hos fructus propositos non subsistere. Non enim per concessionem calicis illi reddentur obedientes, imo rebelles, alia petendo, et nolendo communicare sub altera, si ecclesia tribueret dispensationem. Neque debet ecclesia ob quemvis protervum, nolentem sibi parere, leges suas relaxare. Qui etiam contra conscientiam communicat sub altera specie, conscientiam istam erroneam debet deponere. Et ritus hic diversus potius divisionem pariet, ut supra ostendimus, et ejus concessio reddet hos magis feroces et pertinaces. Nec ecclesia sectatur extrema, sed haeretici, qui extra eam sunt.

65. Octavum argumentum ab his, per quos immediate petitur calix a concilio; sunt enim ex una parte piissimus pontifex et legati ejus, ex alia vero clementissimus et religiosissimus caesar et illustrissimus dux Bavariae, ejus gener, cum suis oratoribus, qui certo asserunt, calicis concessionem profuturam; et qui hoc asserunt, et experientia cognoverunt illas gentes et damna, quae sequuntur ex negatione, et commoda, quae ex concessione eveniunt; sapientes quoque

---

[1]) Hier folgen in M. ebenso wie in R. die mir unverständlichen Worte *Ergo ex hoc juste spectatur.* Vielleicht *respuitur (argumentum).*

et optimi sunt, ita ut nec decipiantur, nec velint decipere; quare injuria eis fieret, si synodus eis non aquiesceret; contra vero, qui negant calicem concedendum, licet probi viri sint, quia non sunt experti mala harum nationum, non eis compatiuntur; tamen[1]) adhuc non dicunt,[2]) certo imminere damnum ex concessione, sed tantum[3]) dicunt, se id timere; quum alii certo asserant fructum; et ideo est plus eis concedendum. —

66. Respondemus, nos plane convenire et certo persuasos esse de sapientia et probitate horum dominorum. Et ideo non dubitamus, quin viderint, certo magnum fructum esse consequendum, si tamen id dicunt; non dubitamus, inquam, quin id ita credant, uti loquantur; an vero ita futurum sit, de hoc merito dubitamus, quia futurum est contingens, et quia ex sacra scriptura et historiis cognoscimus ingenia haereticorum, quibus haec remedia non solent prodesse.

67. Putamus igitur, piissimum caesarem more clementissimi patris se habere cum his gentibus, quae calicem petunt. Ut enim ille, si filios aegrotos habet et aquam frigidam postulantes, eis compatiens contendit cum medico, ut illis id refrigerii concedat, sed ita contendit, ut nolit medicum contra regulas medicinae quidpiam nocivum eis committere, ita religiosissimus caesar, tenere amans hos populos sibi subditos, postulat a sancta synodo calicem pro illis, sed ita postulat, ut nihil velit concedi contra gloriam Dei et ecclesiae publicum bonum. Scit enim, quia religiosissimus est et senex prudentissimus, se cito debere sistere ante tribunal Christi, quo tempore pro toto mundo nollet quidquam a synodo obtinuisse, quod contra Dei honorem et salutem animarum cederet.[4]) Scit quoque, patres hujus synodi promptissimos esse, ut velint placere suae majestati ita bene merenti de christiana republica. Scit etiam, eos sapientissimos esse et ad eos spectare, de rebus sacris censere. Ideo in hac re magis credit illis, quam sibi ipsi, qui ad alia vocatus est.

Idcirco re bene perspecta, quia caesar noster sapientissimus[5]) medicus est, qui nomine suo nihil petit, et quod nomine eorum populorum petit, sub conditione petit, scilicet si fuerit e re ecclesiae, patres nihil majestati suae negant. Idcirco nullam illi injuriam faciunt. Negant enim calicem non caesari, sed curiositati et irrationabili cupiditati calicem a sua majestate extorquentium, et daemoni hanc importunitatem illis suggerenti. Unde noster Dominus non respondit matri filiorum Zebedaei, sed filiis ejus, quorum mater mentionem faciebat.[6]) Ipse etiam Salvator, si Hilario[7]) credimus, non Petro, sed daemoni suggerenti respondit: Vade post me, satana.[8]) Ille enim repellendus est et

---

[1]) R. *tum*. [2]) R. *dicant*. [3]) R. *tamen*.
[4]) M. *crederet*. [5]) M. *sanctissimus*. [6]) Mat. XX, 22.
[7]) M. *historiae*. [8]) Mat. XVI, 23.

non piisimus caesar; qui etiam intelligit, quod quo minus hi patres viderint tumultus illarum regionum, in quibus calix petitur, eo minus perturbate de re ipsa secundum Deum censebunt;[1] sicut Trojani[2]) rectius consultabant Helena absente, quam illa praesente, quia praesentia turbabat affectum et a recto deflectebat.

Ideo non est verum, quod magis credendum est iis, qui certo promittunt futurum fructum, quam illis, qui timent damnum; quia potius creditur medico, qui ob timorem mortis juxta regulas medicinae negat vinum aegroto, quam matri, quae ex materno solum affectu asserit illi profuturum.

68. Nonum argumentum, ab eis pro quibus petitur calix; quos jam ajunt fessos esse et destitisse ab aliis haeresibus, et in hoc uno haerere, ut detur ipsis calix; qui si conceditur, confundetur ex hoc haeresis sacramentariorum, quia credent hi Christum essentialem esse sub utraque specie. —

69. Respondeo, falsum esse, hos reliquisse omnes has haereses, ut norunt hi qui apud eos versati sunt. Et certo, si[3]) omnes alias tam cito reliquissent, sine calicis concessione, sperandum esset, quod etiam absque illa relinquerent hanc haeresem postremam. Calicis quoque concessio non solum non exstinguet haeresim in his, quos jam defessos dicunt, sed recreabit eorum vires, ita ut nunquam lassentur in petendo alias et alias concessiones. Etiam ille ritus nullo modo facit contra sacramentarios, quum etiam illi omnes utantur ritu utriusque speciei.

70. Et haec de tertio, hoc est de oppositorum argumentorum solutione, dicta sufficiant.

Quia igitur in dubio hoc, an expediat universaliter concedere usum calicis omnibus eum volentibus, an vero aliquibus tantum ex dispensatione, an potius nulli, quum inquam, in hoc dubio non habeat locum demonstratio, nec fides catholica, sed tantum ex probabilibus procedi possit, quum probabiliora mihi visa sint argumenta suadentia, negandum esse calicem et difficilius resolvi, contra vero ea quae suadent concedendum, minus probabilia et solvi facilius, concludo, meo judicio non esse concedendum.

71. Quam conclusionem ea conscientia non feci, quasi mihi desit promptitudo obsequendi caesareae majestati in omnibus, quae contra Deum et conscientiam non sunt. Scio enim omnes nos, qui in hac minima societate Jesu manemus, ad id multis rationibus teneri. Fuit enim invictissimus, caesar quasi primus inter catholicos principes, qui suis in regnis societatem nostram suscepit et fovit, collegiaque ei in di-

---

[1]) R. *cessabunt*. [2]) M. *tyranni*. [3]) *Si* fehlt in M.

versis locis erexit et fundavit, ut testatur collegium [1] Viennense, Pragense, Tyrnaviense et Oenipontanum. Illustrissimus etiam dux Bavariae, socerum imitatus, collegium Ingolstadiense et Monachiense erexit, et alia erigere parat. Sed quo magis devincti sumus beneficiis, eo magis debui fideliter dicere, quod magis putavi convenire ad Dei gloriam et ad tantorum principum et ipsis subjectorum populorum salutem.

In hac mea sententia secutus sum tamen, ni fallor, majorem et meliorem partem patrum hujus concilii. Forts. unten XXI.

XX. Die schließliche Entscheidung des Concils. Erläuterung zu den nachfolgenden Theilen der Consultatio von Lainez.

In dem noch übrigen Texte der Consultatio erstattet Lainez kurzen Bericht über die bewegten Ereignisse und Verhandlungen in den zehn Tagen bis zu der XXII. feierlichen Sitzung vom 17. September mit ihrem definitiven Beschluß über die Kelchfrage. Er theilt die neue, geänderte Vorlage sowie die an ihr wiederum vorgenommene wesentliche Aenderung mit. Er fügt die beiden Vota bei, die er in der Generalcongregation, seinem frühern Standpunkte getreu, abgab.

Soviel mochten die kaiserlichen Oratoren am 6. September, dem Schlußtage des ersten Votirens der Väter über den Kelch, jedenfalls ersehen haben, daß sie von dem Concile nicht die gewünschte Aufhebung des von einem anderen Concile, dem Constanzer, sanctionirten Gebrauches einer Gestalt erlangen würden, wenigstens nicht für die in der Petition bezeichneten ausgedehnten Ländergebiete. [2]) Die ablehnende Stimmung waltete vor. Es hatten zwar manche unter den der Kelchconcession Abgeneigten ihr Votum nicht so bestimmt und klar ausgesprochen, wie es Lainez mit den obigen Worten thut (probabiliora argumenta suadentia negandum esse calicem c. 70); und es fehlte nicht an Versuchen,

---

[1]) M. *concilium; ebenso unten concilium Ingolstadiense... erexit* statt *collegium* etc., ein Muster von Geistlosigkeit eines Abschreibers.

[2]) Die Mittheilungen Draskovichs an den Kaiser v. 8. Sept. (Sickel 374) bezwecken mehr eine Vorbereitung des letztern auf das negative Resultat als einen objektiven Bericht. Draskovich schreibt: Patres copiosissime dixerunt et valde intrincate; nondum plane colligi potuit, quae pars vincat etc.

die eigene ablehnende Ansicht durch Vorschlagen der verschiedensten Restrictionen und Bedingungen zu verhüllen. Aber seit der entschiedenen Rede des Spaniers mit ihrer klaren und weitausgreifenden Orientirung über den Fragepunkt wies die ablehnende Partei sichtlich mehr Kraft und Nachdruck auf. Es tritt dies in den nachfolgenden Abstimmungen hervor. Die meiste Schuld an dem mißliebigen Endresultate legen denn auch die kaiserlichen Gesandten dem Einflusse des Lainez bei. [1])

Draskovich gedachte in den ersten Tagen nach dem Lainez'schen Votum, noch einmal durch die päpstlichen Legaten den Versuch zu machen, ob nicht wenigstens für Böhmen allein vom Concile der Kelch zu erringen sei. Er stand jedoch davon ab, als ihm die Schwierigkeit, auch nur für eine solche Dispens das Concil geneigt zu machen, vorgestellt ward. [2]) Die Legaten proponirten ihm dagegen, daß sie auf ihren früheren Gedanken zurückgreifen und den Vätern eine Vorlage übergeben wollten, wonach das Concil die Entscheidung über die Kelchangelegenheit dem Papste allein anheimstellen wolle. Sie rechneten in Betracht der geschehenen Abstimmung auf eine ansehnliche Majorität für einen solchen Mittelweg. Freilich enthielt derselbe eine Ablehnung des eigentlich Gesuchten, nemlich der feierlichen Ausführung der Neuerung durch das Concil. Draskovich, der auf Vorstehendes einging, sollte sich jedoch auch hier wieder die Sache verderben. Er war nemlich mit einem vom Bischof Paleotto im Auftrage der Legaten gemachten Entwurfe aus dem Grunde unzufrieden, weil darin ohne irgend eine Aeußerung des Concils zu Gunsten des Kelches die Sache an den Papst überwiesen wurde. Mit aller Macht insistirte er, daß in der Vorlage wenigstens von einer Uebereinstimmung und Approbation des Concils zu der vom Papste (nach dessen Gutdünken eventuell) zu gewährenden Bewilligung ausgedrückt sein solle [3]).

---

[1]) Doctor Laynes Jesuitarum generalis, cui beneficio sanctissimi domini nostri sententiam in concilio dicendi facultas est concessa, non satis habuit, longa oratione, licet infirmissimis argumentis, nobis, etiam pungentibus verbis adversari, sed antea multos episcopos ut idem facerent inducere conatus est etc. Aus dem Bericht der kaiserl. Gesandten an Ferdinand I. vom 18. Sept. 1562, bei Le Plat V, 503. Vgl. unten S. 107 N. 1.

[2]) Pallavicini lib. 18. c. 7. nr. 12.

[3]) Pallavicini nr. 13.

So wurde denn, diesen Wünschen der kaiserlichen Gesandtschaft entsprechend, von den Legaten jenes Decret formulirt, welches am 15. September, zwei Tage vor der feierlichen Sitzung (nach Erledigung der inzwischen verhandelten Fragen über die Lehre der heiligen Messe, die Mißbräuche bei ihrer Feier und elf disciplinäre Canones) den Vätern vorgelesen wurde. Da dasselbe anderweitig bekannt ist, so geben wir unten im Texte der Consultatio nur den wichtigen, bei Lainez etwas abweichenden Schluß mit dem etiam ex voto, consilio et assensu hujus sanctae synodi (c. 72). Es waren der Vorlage die früher aufgestellten Bedingungen wiederum beigefügt.[1])

Vormittags geschah in der Congregation die Bekanntgabe durch den Concilssecretär, Nachmittags vollzog sich das fast vierstündige Votiren. Als Lainez zuletzt das Wort erhielt, war das Schicksal der Vorlage schon entschieden. 79 Stimmen waren dagegen, 69 dafür, 4 schwankend.[2]) Der opponirenden Majorität mißfiel es, daß die Ueberweisung an den Papst von einer Billigung oder Empfehlung der Kelchconcession begleitet sein sollte. Lainez stimmte mit ihr, und sein unten folgendes Votum (c. 73 ss.) legt insbesondere diesen Grund für die Ablehnung mit Präcision auseinander. Er erklärte nicht, wie man nach dem Referat über seine Abstimmung bei Theiner glauben könnte, daß es dem Concil nicht zukomme, dem Papste überhaupt einen Rathschlag zu ertheilen, sondern daß in der vorliegenden Sache der Rathschlag zu Gunsten des Kelches unterbleiben solle.[3])

„Die Spanier," schrieb Draskovich am 18. September, „waren es hauptsächlich, welche uns mit aller Anstrengung widerstanden. Gott verzeihe ihnen, denn sie wußten nicht was sie thaten."[4])

---

[1]) Der Text der Vorlage bei Theiner II, 127 und Le Plat V, 495.

[2]) Pallavicini c. 8. nr. 1. Cf. Theiner 128, wo eine genauere Angabe über die Stimmen auf die kurzen Excerpte aus den Voten folgt.

[3]) Massarello notirt bei Theiner (128) über Lainez' Votum nur Folgendes: Generali soc. Jesu non placuit, ut synodus det consilium summo pontifici, neque placet decretum. Die Worte consilium summo haben bei Theiner den von ihm so oft tendenziös angewendeten Sperrdruck.

[4]) Sickel S. 384, Schreiben an den Erzherzog Ferdinand.

Wie gut indeß wenigstens Lainez wußte, was er that, das zeigt seine Haltung voll Consequenz und Klarheit gegenüber der dritten Kelchvorlage, welche endlich angenommen und in der feierlichen Session zum Decret erhoben wurde. Die Vorlage enthielt die remissio simplex ad summum pontificem; der Papst solle, besagte sie, in seiner Weisheit feststellen, was ihm für den Nutzen der Christenheit und das Heil der Petenten am besten schiene; die Synode aber glaube, daß durch solche Uebertragung der Sache an den Papst für das Wohl derer, für die man den Kelch begehre, am zweckmäßigsten gesorgt werde.[1] Blicken wir vor der Skizzirung der Entstehungsgeschichte dieses Decretes auf seine Bedeutung sowie auf den Inhalt der gegen dasselbe erhobenen Einwürfe.

Es ist einerseits wahr, im Allgemeinen wird der Träger des obersten Hirtenamtes sicherer und zuverlässiger durch seine persönliche Entscheidung Fragen von jener Natur erledigen, als eine aus vielen Mitgliedern bestehende und von den verschiedensten Anschauungen beherrschte Versammlung; vorausgesetzt jedoch, daß der Papst unparteiisch und ohne Eingenommenheit die ihm von der kirchlichen Ordnung gegebenen Räthe, auch andere Sachverständige, und in unserem Falle die wichtigsten der auf dem Concil für und gegen gesprochenen Vota zu seiner Ueberlegung herbeizieht. Die päpstliche Unfehlbarkeit kommt freilich hiebei, wie Lainez öfter mit unverkennbarer Absichtlichkeit hervorhebt (c. 10. 33. 74.), durchaus nicht zur Ausübung, ebenso wenig wie der betreffende Entscheid des Concils den Charakter der Unfehlbarkeit beanspruchen könnte; denn nicht in der Ertheilung von Dispensen, welche res facti sind, sondern „bei seinen Lehrentscheidungen ex cathedra ist der Papst in Folge der Verheißung Christi und des Beistandes des heiligen Geistes unfehlbar“ (c. 74). Lainez hat aber auch selbst bewiesen, daß eine partielle Dispens zum Genusse des Laienkelches zukömmlicher vom Haupte der Kirche, als vom Concile, ausgehe (c. 6). Wir weisen hier nur auf die Informationen über die in Frage gekommenen Empfänger des Kelches und ihre Würdigkeit hin, Informationen, welche unstreitig dem Papste leichter und sicherer erreichbar waren, als der Kirchenversammlung, ganz abgesehen von dem Aufschube, den sich

---

[1] Vgl. den Text in den Ausgaben des Concils von Trient am Ende der XXII. Sitzung; bei Theiner II, 128.

die Frage in Trient wegen dieser Informationen wiederum hätte gefallen lassen müssen.

Es ist andrerseits ebenso wahr, daß die äußeren, von den kaiserlichen Vertretern herbeigeführten Umstände bei der letzten Beschlußfassung derart waren, daß man wirklich mit Grund gegen eine solche Erledigung auf dem allgemeinen Concil eingenommen sein konnte. Eine ziemliche Anzahl von Vätern (46), und darunter Lainez, brachten daraufhin noch in der feierlichen Sitzung Schwierigkeiten vor. Lainez sprach sich schon in der letzten (und einzigen) Generalcongregation, die am 16. September über die dritte Vorlage gehalten wurde, jener Umstände wegen gegen die Vorlage aus, (non placet decretum c. 77); in der feierlichen Sitzung aber nahm er sie nur mit der ausdrücklichen Erklärung an, daß sie ihm zwar nicht gefalle, daß er sich aber der Majorität anschließen wolle. [1]) Er will den subjectiven Widerspruch nicht auf die Spitze treiben, und beruhigt sich im Hinblick auf die häufige Mahnung des hl. Paulus zur Eintracht (Röm. 15, 5; 2 Cor. 13, 11; Phil. 2, 2) mit der Weisheit der vielen anderen Concilsmitglieder, welche von den bezeichneten Umständen absehend, das Decret billigen. Der Freimuth, den er, wie seine Worte bezeugen, mit dieser Mäßigung zu verbinden weiß, verdient hohe Anerkennung. Es entsprach in solcher Lage seinem Character und seiner sonstigen Handlungsweise, mit Hoheit der Gesinnung und furchtloser Vertretung dessen, was er vor Gott als recht erkannte, aufzutreten. [2])

Der Standpunkt, den er zuletzt einnahm, könnte etwa mit folgenden Worten wiedergegeben werden: Besser wäre es, das Concil entschiede sich direkt für die Unzulässigkeit der partiellen Kelchbewilligung; die einfache Ueberlassung der Sache an den hl. Stuhl kann in der vorgeschlagenen Fassung immer noch als ein dem Kelche günstiger Entscheid gedeutet werden, und sie wird den Papst, wenn er ohnehin der Gewährung sich zuneigt, sicher zu derselben bestim-

[1]) Unten c. 78. Die Aufzeichnung Massarello's über dieses Votum, bei Theiner II, 132, ist wiederum in dem oben S. 104 (bei N. 3) angebenen Sinne zu ergänzen.

[2]) Principum minis non terreri, promissis blandisque sermonibus non frangi, multo etiam minus a vero abduci se patiebatur.... Hanc animi celsitudinem modestia humilitasque, vere christiana virtus, excipiebat. Ribadeneira, Vita P. J. Laynis (1604) p. 218.

men; indessen schließe ich mich, weil jetzt ein friedlicher Entscheid endlich stattfinden muß, der Mehrzahl der Stimmen an. Dem Papste soll aber, darauf dringe ich, Mittheilung gemacht werden, daß die Synode nicht beabsichtigte, ihm einen Rath zu Gunsten der Kelchkommunion zu ertheilen. Zugleich erhebe ich Beschwerde, gegen die Art und Weise, wie dieses Decret in Folge des unerhörten Insistirens der weltlichen Gesandten vorgelegt wurde, unter „bewaffneten Bitten, Drohungen, Vorenthaltung der nöthigen Zeit zum Ueberlegen und demonstrativem Fernebleiben der trotzigen Gesandten." [1]) (c. 79.)

Es bleibt uns nur übrig, zum Verständnisse der eben angeführten Klagen, die aus Pallavicini bekannten Vorgänge, die zu der letzten Vorlage führten, kurz zusammenzufassen. Nachdem, wie wir oben sahen, die zweite Vorlage gefallen war, beschlossen die Oratoren des Kaisers, das Aeußerste aufzubieten, um in der für den 17. September festgesetzten feierlichen Sitzung wenigstens einen Beschluß hinsichtlich des Kelches, der ihrem kaiserlichen Herrn die Niederlage weniger empfindlich machen sollte, zu erreichen. Auf Betreiben Draskovichs wurde sogleich eine Versammlung von Gesandten verschiedener Höfe veranstaltet. Ohne Vorwissen der päpstlichen Legaten ins Werk gesetzt, konnte sie nicht anders denn als eine drohende und odiose Maßregel betrachtet werden.[2]) Man kam dort überein, nicht dulden zu können, daß „das Concil dem Kaiser nicht bloß alle Rücksicht versage, sondern ihn noch überdieß durch die Verweigerung einer Antwort gröblich und verächtlich behandele; denn geschweige, die Väter seinen Wünschen irgend willfährig zu

---

[1]) Die Gesandten bestätigen selbst ihre ungebührliche Einflußnahme. Decretum illud super calicis concessione, tametsi nobis oratoribus non usque adeo placuerit, cum summa tamen difficultate hic obtentum, imo vero quasi per vim a patribus extortum fuit. So Draskovich in dem S. 104 N. 4 angeführten Schreiben. — Auch den von Lainez betonten, gewissermaßen noch immer kelchfreundlichen Charakter des Decretes räumt Draskovich ein, wenn er fortfährt: Continet enim tacitum consensum, ut pontifex maximus calicem petentibus eundem concedere possit. In summa, multis cursitationibus, laboribus et sudoribus aliud obtinere non potuimus. Hispani etc.; es folgt die oben schon mitgetheilte Stelle.

[2]) Pallavicini Lib. 18. c. 8. nr. 6.

finden, habe er außer dem bei der Stimmenabgabe von Einzelnen Vorgebrachten nicht einmal eine Antwort vom Concile erhalten." [1]) Man beschloß, sich deßhalb der üblichen Theilnahme an der Generalcongregation und an der bevorstehenden feierlichen Sitzung zu enthalten (Videbantur velle excommunicare synodum etc. Lainez c. 79). Als Ueberbringer dieser Botschaft wurde Sbardellatus Dudich an die päpstlichen Legaten abgeschickt. Der erste Legat entschied sich in Folge dessen, um mit Pallavicini zu reden, „zur Ergreifung des letzten Brettes." Er ließ im Einverständniß mit den übrigen Legaten sofort das obenerwähnte Decret der einfachen Uebertragung an den Papst entwerfen, indem er die Annahme dieses Mittelweges von den Vätern zu erlangen gedachte.

Die Generalcongregation vom Vormittag des 16. September wurde vom Cardinal Gonzaga mit einer nachdrücklichen Ansprache an die Väter eröffnet. Nachdem er ihnen das von Sbardellatus Gemeldete mitgetheilt, stellte er ihnen kurz „das Aergerniß, die Verwirrung und die Nachtheile" vor Augen, die aus dem angekündigten Fernebleiben der Oratoren von der feierlichen Sitzung erfolgen würden; den Legaten schiene die einfache Ueberweisung an den heiligen Stuhl eine Lösung des bedenklichen Knotens darzubieten; vom Papste könne er versichern, daß derselbe einem derartigen Beschlusse nicht entgegen sei; die Väter möchten Alles in sorgfältige Erwägung nehmen und sich für das entscheiden, was sie der Christenheit für förderlich und der gegenwärtigen Sachlage für angemessen hielten. [2]) Pallavicini erzählt, daß nach dieser Anrede seitens einer Anzahl der Versammelten lebhafter Unwille laut wurde. Man rief, wie denn bei solcher Handlungsweise der Gesandten (die nicht in die Congregation gekommen waren) die Freiheit des Concils bestehen bleibe. Man fragte, wessen man sich angesichts ihrer schon vorbereiteten weiteren Anträge zu versehen habe, woferne man ihnen in dieser Frage weiche. Der Cardinallegat Simonetta beruhigte indessen die Unzufriedenen mit einer geschickten, sachgemäßen Rede. Und in der That war ja, von den Umständen der Entstehung abgesehen, ein Beschluß proponirt, der an sich gewiß gebilligt werden konnte. Die einfache Ueberlassung der Entscheidung an den Papst wurde mit 98 gegen 38 Stimmen ange-

[1]) So die Mittheilung des ersten Legaten in der Generalcongregation vom 16. Sept., bei Theiner II, 128. [2]) Theiner II, 128.

nommen.[1]) Damit war ein Abschluß der langwierigen Streitfrage in gleichem Sinne für die feierliche Sitzung des folgenden Tages gesichert. Anwesend waren außer den 5 Cardinallegaten und den weltlichen Gesandten, die wegen der eingetretenen Wendung doch erschienen waren, ein Cardinal (Madruzzo von Trient), 3 Patriarchen, 22 Erzbischöfe, 144 Bischöfe, der Abt vom Lateran und 7 Ordensgenerale, die nicht stimmbefugten 30 Theologen abgerechnet. Nach der Feststellung der übrigen Beschlüsse der Session wurden in der Sache des Laienkelches von den 178 Stimmen der Versammelten über 130 für die simplex remissio ad pontificem abgegeben, nur daß einzelne unter denselben noch beschränkende Zusätze dem Votum beifügten.

XXI. Schlußbericht und letzte Vota von Lainez.

72. Quod videntes illustrissimi legati cupidi placendi suae majestati in Domino, et videntes, se non obtenturos dispensationem a synodo, aliam propositionem fecerunt patribus concilii sub sequenti forma:

Forma decreti faciendi super usum calicis petiti.

Insuper quum eadem etc.[2]) der Schluß lautet: Tandem censuit, quod sanctissimus dominus noster, adhibita ea causae cognitione, quae beatitudini suae videbitur adhibenda, illis nationibus et populis, quibus sua sanctitas proficuum et utile id fore cognoverit, sub infrascriptis conditionibus, quas ei Spiritus sanctus suggesserit, vel etiam aliis, suae beatitudini bene visis, etiam ex voto, consilio et assensu hujus sanctae synodi praefatum calicis usum seu concedendi facultatem petitam concedere et cum illis desuper etiam misericorditer ex benignitate apostolica dispensare possit et valeat.[3])

Responsio ad propositum decretum.[4])

73. Reverendissimi et illustrissimi Domini. Quidquid sanctissimus Dominus noster in hac dispensatione decreverit, postquam id a sua sanctitate decretum fuerit, id ego libenter probabo. Orabo etiam dominum, ut porrigat illi Spiritum suum, ut id decernat, quod magis futurum sit ad Dei gloriam et animarum salutem.

---

[1]) So Pallavicini lib. 18. c. 8. nr. 1. Vgl. hiemit Theiner l. c.

[2]) S. 104 N. 1. Nur den Texten gebe ich volle Zeilen, nicht dem Bericht.

[3]) Der Wortlaut dieses Schlusses weicht bei Theiner und bei Le Plat (V, 495) etwas ab. Die Lesart der Letztern ist vorzuziehen.

[4]) Ebenso ist beim Beginne der Rede, über Cap. 2 (V, 690), aus M. und R. zu ergänzen: *Responsio ad duos articulos supra positos.*

Interim tamen decretum propositum non mihi placet. Ac primum displicet in eo, quod nomine synodi dicatur, causas propositas ad concedendum usum calicis fuisse graves, multiplices et christianae caritati consentaneas. Hoc enim falsum videtur. Si enim synodus tales existimaret [1]) causas suadentes usum calicis, procul dubio illum concessisset, quem tamen videmus ex eadem caritate negasse.

Secundo displicet, quod petitur in decreto a synodo. Exigitur enim ut synodus consulat et approbet, quidquid videbitur Sanctissimo faciendum in hac dispensatione. Hoc, inquam, valde displicet variis rationibus.

74. Quas ut proponam suppono primo, dispensationem hanc non spectare ad fidem vel ad jus, sed ad factum. Si enim quaestio fidei esset, secure ex nunc possemus probare, quidquid summus pontifex definiturus esset de cathedra, quia in his non errat ob Christi promissionem et Spiritus sancti assistentiam. Dispensatio autem futura pontificis est res facti. Ad factum enim spectat, his vel illis populis dispensationem concedere, et sub his vel illis conditionibus, et hac vel illa adhibita diligentia. Quia ergo in his, quae sunt facti, errare potest pontifex et concilium et ecclesia, non potest rationabiliter synodus populos eligendos et diligentiam et conditiones remittere ad arbitrium pontificis, et antequam sciatur, quid arbitratus fuerit, id consulere et probare, quod futurum est contingens et poterit esse expediens et non expediens. [2])

Quod autem hoc non possit concilium recte facere, probatur, quia consilium vel probatio alicujus facti, sicut jus, fundatur super ipsum factum, et eo variato variat. Imprudens enim est qui, facto ignoto, consilium praebet, vel id probat. [3]) Sed synodus nescit, quid facturus sit pontifex in hac re. Ergo non potest de ea re consilium dare et eam probare.

75. Secundo quia, licet vere synodus consilium daret de re ignota vel eam probaret, (quod tamen potius esset divinare vel ominari, quam dare consilium), hoc tamen consilium vel haec approbatio nullum haberet effectum; quia non quaeritur hic consilium vel approbatio a pontifice, quasi desit ipsi auctoritas, sed ut tuta conscientia ipsius sit et illorum, qui hanc dispensationem vel petunt vel suscipiunt, quum fiat consilio tot sapientum; sed consilium de re ignota non quietat conscientiam, nec qui id praebent, sunt in hoc sapientes, sed potius ve temerarii vel adulatores. Ergo sine effectu est talis approbatio.

---

[1]) R. *existimasset.* [2]) Hier hat M. den sinnlosen Zusatz *futura objectio.*

[3]) M. bietet hier den Zusatz *juxta Sapientem, qui ait: Si est tibi intellectus, responde proximo* (fehlerhaft *pro Christo hic!*), *sin autem sit digitus tuus super os tuum.* Die Stelle ist aus Ecclus. V, 14, wo es aber heißt *sit manus tua super os tuum* Der Abschreiber hat den Zusatz unbegreiflicher Weise auf das Wort *variato* folgen lassen.

Tertio pontifex vellet approbationem vel consilium concilii, ut in bulla dispensationis possit dicere, se eam facere consulente et consentiente [1]) et approbante concilio. Sed hoc non potest vere dici, quum id sit potius divinare quam approbare. Quarto haeretici, si hanc dispensationem suscipiunt, ita approbante concilio, licet etiam postea non servent conditiones, non sinent a se per pontificem eripi calicem; quia dicent, se a concilio eum habuisse, et non posse nisi per concilium tolli.

Ob haec ergo non placet mihi decretum.

76. Quod quia etiam meliori parti patrum non placuit, mutatum est in sequentem formam:

Decretum super petitione concessionis calicis publicatum in eadem sessione sexta Tridenti sub sanctissimo domino nostro Pio quarto die 17. Septembris 1562.

In super etc. [2])

77. Responsio ad hoc decretum. [3])

Quum hoc decretum repente et ex improviso propositum est in congregatione generali episcoporum, illustrissimi legati narrarunt, quam acerbe tulissent oratores caesaris et regis Galliarum repulsam praeteriti decreti, quod etiam asserebant, se nolle interesse congregationibus vel sessioni. Exaggerabant etiam legati, quod non acceptare hoc decretum fuisset injuria caesaris, cui non dignabantur respondere. Ob quod enixe rogabant patres, ut hoc saltem decretum simplicis remissionis ad pontificem omnino acceptarent. Quod etiam major pars patrum fecit ob tam urgentes preces, et quia non est eis datum tempus deliberandi.

Quibus visis, ego, cui in extremo loco et breviter dicendum erat, in haec fere verba respondi:

Reverendissimi et illustrissimi domini. Haec res contenta in decreto non mihi displicuisset. Ceterum quia aperitur ostium, ut hac via comminandi et se a nobis separandi extorqueant oratores multa contra fidem et bonos mores, non placet decretum, maxime quum sua sanctitas habeat plenitudinem potestatis, per quam absque nostra remissione sit illi integrum dispensare vel non dispensare.

78. Sequenti autem die, quum in sessione propositum esset hoc idem decretum et a majori parte patrum probatum, quum a me exigeret secretarius, an decretum placeret, in hunc sensum respondi.

Haec res per se omnino [4]) displicet. Ceterum si majori parti patrum placuit, mihi placet, modo admoneatur Sanctissimus, quod consulta

---

[1]) In R. fehlt *et consentiente*.

[2]) Siehe oben S. 105 N. 1.

[3]) Fehlt in M.

[4]) In R. fehlt *omnino*.

sancta synodus super hac dispensatione non ausa est praebere suae sanctitati consilium, nec illam approbare.

Hoc autem dixi, quia approbatio hujus decreti mihi displicebat ob multas causas, quas vitandae prolixitatis et modestiae causa non dixi. Hic autem eas apponam.

79. Primo displicebat decretum ob modum id nobis obtrudendi cum precibus armatis, cum minis et sine tempore deliberandi, ut cum pueris et rusticis fieri solet. Et praesertim displicebat illa absentia oratorum, qua videbantur vel velle excommunicare synodum, vel, quod verius est, se ipsos a synodo et consequenter ab ecclesia alienos ostendere. Idcirco occurrebat, quod vel sanctissimus dominus noster vel sancta synodus rogare deberet regem christianissimum, ut magis catholicos oratores ad synodum mitteret. Quia ergo modus proponendi hoc decretum videbatur mihi tela non a Spiritu sancto ordita, non videbatur ei assentiendum.

Secundo etiam displicebat, quia ex ejus concessione aperiebatur ostium oratoribus et aliis ad plura et magis nociva petenda, quae habent jam parata in suis catalogis.

Tertio quia hac via facilius induci potest [1] sanctissimus dominus noster ad dispensandum. Si enim ad id propensus est, procul dubio dispensabit, quia haec remissio concilii [2] tacita quaedam approbatio est dispensationis. Poterit enim subire mentem sanctitatis suae haec cogitatio. Si sapientes hi vidissent aliquod periculum in dispensatione, me admonuissent; modo autem, quum integrum negotium ad me remittant, nihil periculi vident in concessione. Sed e contrario considerare debet sua sanctitas vias, quibus obtenta est haec remissio, et quod in hujusmodi, quae sunt facti, non solum quivis homo sed quaevis etiam hominum multitudo errare potest. Considerare etiam debet, quod superius dixi, nempe synodum non fuisse ausam consulere vel probare dispensationem, et idcirco tractam esse ad hanc remissionem, cui etiam magna pars patrum qualitate non aliis inferior non consensit.

80. Et haec quidem sunt visae mihi partes summi pontificis in hoc negotio. Nostrae sunt, sperare, quod optime sua sanctitas illas implebit, et orare Dominum, ut porrigat illi Spiritum suum, ut, quod optimum ecclesiae sanctae fuerit, decernat, et postquam id decreverit, quidquid illud fuerit, boni consulere et probare. Quod ego cum Dei gratia profiteor me libenter facturum.

[1] So R. nach einer wahrscheinlich von Lainez herrührenden Correctur. M. hat *faciliorem se reddet.* [2] *Concilii* fehlt in M.

Der allgemeine Wesensbegriff der sieben Gaben des hl. Geistes nach der theologischen Summa des hl. Thomas.

Von A. M. Bodewig, S. J.

Die Ermittelung der authentischen Lehre des hl. Thomas über die sieben Gaben des hl. Geistes unterliegt sehr bedeutenden Schwierigkeiten. Die Commentatoren gehen in der Erklärung seiner Aussprüche ziemlich weit auseinander; und der scharfsinnige Vasquez nimmt sogar keinen Anstand, in seinem Commentar zur theologischen Summa 1. 2. qu. 68 mit überraschender Offenheit einfachhin zu bekennen, er für seine Person könne mit der Erklärung der Thomasischen Gabentheorie nicht ins Reine kommen und müsse sie deshalb Andern überlassen, was wohl soviel heißen soll, als daß er sie als unerklärbar aufgebe. Sollte es wirklich so bedenklich stehen? Ich meinerseits konnte mich mit diesem Gedanken nicht befreunden, da es mir unwahrscheinlich schien, daß ein Geist wie Thomas von Aquin als seine Theorie von den sieben Gaben einen so unentwirrbaren Gedankenknäuel sollte dargeboten haben, und dies sogar in seinem so lange vorbereiteten Hauptwerke der theologischen Summa. Ich entschloß mich daher, die eigenen Auseinandersetzungen des großen Aquinaten einer neuen möglichst sorgfältigen Untersuchung zu unterziehen und das Resultat derselben in der vorliegenden Abhandlung dem theologisch gebildeten Leser zur wohlwollenden Beurtheilung vorzulegen. Wie aber der Titel besagt, will diese Arbeit vorerst nur den allgemeinen Begriff der sieben Gaben erforschen, und zwar insoweit als derselbe speziell in der theologischen Summa bestimmt wird. Unser Streben ist dahin gerichtet, den vom hl. Lehrer selbst beabsichtigten Sinn der

von ihm gebrauchten Ausdrücke sicher festzustellen [1]) und seinen Gedankengang Schritt für Schritt genau zu verfolgen, um aus dem Zusammenhange das richtige und volle Verständniß seiner Lehre zu gewinnen.

Die theologische Summa behandelt die Gaben verhältnißmäßig mit großer Liberalität; sie macht dieselben in zwei ihrer vier Theile zum ausdrücklichen Gegenstande eingehender Untersuchungen.

Nachdem die Prima Secundae in den acht Artikeln der Frage 68 das Allgemeine derselben erforscht hat, das heißt, jene Punkte, welche allen sieben Gaben gemeinsam sind, widmet die Secunda Secundae jeder einzelnen Gabe eine besondere Quästion, so daß mithin volle acht Quästionen der Entwicklung dieser Lehre geschenkt werden. Außerdem spricht die Summa noch an vielen andern Stellen von diesem Gegenstande. Mit großer Ausführlichkeit geschieht dieses in den beiden Abhandlungen von den acht Seligkeiten und den zwölf Früchten des hl. Geistes (1. 2. qu. 69 und 70); wichtig sind auch die beiden Artikel über die Gaben in der menschlichen Natur Christi (3. qu. 7. art. 5. und 6), und der Artikel über das Verhältniß derselben zu der sacramentalen Gnade (3. qu. 62. a. 2). Kürzere und gelegentliche Aeußerungen sind durch die ganze Summa zerstreut.

Da wir hier nur beabsichtigen, die Lehre der Summa über den allgemeinen Begriff der Gaben zu erforschen, so ist das eigentliche Feld der gegenwärtigen Untersuchung der erste Artikel

[1]) Wie wichtig und unerläßlich dieses selbst bei anscheinend einfachen Ausdrücken ist, möge folgendes kleine Beispiel zeigen. Im Verlaufe seiner Abhandlung erklärt Thomas wiederholt die Gaben für identisch mit „den göttlichen oder heroischen Tugenden." Wer sich nun nicht darüber unterrichtet hat, was der Heilige selbst unter dieser seiner „göttlichen oder heroischen Tugend" versteht, wird sich wahrscheinlich irrige Vorstellungen über dessen Lehre von den Gaben bilden und vielleicht etwa glauben, er mache die Gaben zu jenen Tugenden, welche von den Asceten heroische genannt und unter demselben Namen auch zur officiellen Seligsprechung verlangt werden; damit aber wäre (wenn auch unbewußt und guten Glaubens) eine fremdartige Auffassung in die Gabentheorie der Summa hineingetragen. Positive Kenntniß der Thomasischen Terminologie ist also unentbehrlich; und eine solche kann, wie bei andern Auctoren, so auch bei dem unserigen oft nur erlangt werden, durch gewissenhaftes Nachsuchen in andern Abhandlungen, wo er selbst die Bedeutung derartiger Ausdrücke erörtert.

der Quästion 68 der Prima Secundae; auf die übrigen Artikel und Aussprüche wird aber insofern genaue Rücksicht genommen werden, als sie zu hellerer Beleuchtung der bezüglichen Lehrpunkte dienlich erscheinen.

Der durchaus kritische Zweck und Charakter dieser Forschungen ließ uns kaum eine andere Wahl, als unserer Arbeit die äußere Form eines fortlaufenden Commentars zu den Textworten der Summa zu geben.

Die Quästion 68 läßt nach dem einfachen Titel „De donis“ dem ersten Artikel eine kurze Inhaltsanzeige der ganzen Abhandlung in folgenden Worten vorausgehen: „Consequenter considerandum est de donis; et circa hoc quaeruntur octo: 1° utrum dona differant a virtutibus; 2° de necessitate donorum; 3° utrum dona sint habitus; 4° quae et quot sint; 5° utrum dona sint connexa; 6° utrum maneant in patria; 7° de comparatione eorum ad invicem; 8° de comparatione eorum ad virtutes.“ Die ersten Worte rufen wie von selbst die Frage hervor, aus welchem Grunde Thomas die Gaben gerade an dieser Stelle der Prima Secundae gleich nach dem Tractate über die Tugenden bespricht. Die ihn leitende Idee finden wir angegeben in der Einleitung zur Quästion 55, wo er sagt, daß die dort zu beginnende Untersuchung über die Habitus im Besondern in logischer Reihenfolge zuerst die guten Habitus und darauf die bösen betrachten müsse; zu jenen aber würde außer den Tugenden auch noch einiges mit diesen Verbundene gerechnet, nämlich die Gaben, die Seligkeiten und die Früchte: „Primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus.“ Zu der gegenwärtigen Anordnung bewog ihn demnach eine doppelte Rücksichtsnahme, einmal nämlich der Umstand, daß nach traditioneller Anschauung die Gaben wie die Tugenden zur Kategorie der guten Habitus gezählt werden, und außerdem noch eine gewisse engere Verbindung derselben mit den Tugenden, welche er hier in den Worten andeutete: „alia eis adjuncta.“

Wenn wir nun die eben mitgetheilte Inhaltsanzeige lesen, begegnen wir zu unserer Ueberraschung keinem Artikel, dessen Ueber-

schrift es als seine Aufgabe bezeichnet, das Wesen und die Begriffsbestimmung der Gaben festzustellen, obgleich es doch in fast allen ähnlichen Abhandlungen die peripatetische Sitte der Summa ist, diesen grundlegenden Punkt gleich im ersten Artikel vorzunehmen.

Jedoch ist diese Abweichung hier nur scheinbar. Denn der Gegenstand des ersten Artikels ist in Wirklichkeit kein anderer als die Erforschung und Definition des Wesensbegriffes der Gaben; weil aber in Folge der eigenthümlichen Natur derselben die Bestimmung ihres Wesens nothwendig im engsten Anschlusse an die Frage nach ihrem Unterschiede von den Tugenden geschehen muß, hat Thomas es für gut befunden, dem ersten Artikel einfachhin die Aufschrift zu geben: „Utrum dona differant a virtutibus," höchst wahrscheinlich um auch schon durch den Titel desselben diese Abhandlung in sichtbaren äußern Zusammenhang mit dem gerade vorausgegangenen Tractate über die Tugenden zu bringen.

Der Artikel selbst besteht wie gewöhnlich aus den bekannten drei Theilen: den Objectionen, dem Corpus und der Antwort auf die Objectionen. Die Objektionen sowie alle der Entwickelung der eigenen Ansicht von Thomas vorausgeschickten Bemerkungen bedürfen kaum einer eingehenderen Untersuchung; wir wollen daher flüchtig darüber hinweggehen, um dann bei der Darlegung der eigenen Ansicht des h. Lehrers desto länger zu verweilen.

I. Die Objektionen.

Vier Einwendungen gegen die Festhaltung eines wesentlichen Unterschiedes zwischen Gaben und Tugenden werden angeführt. Die erste rückt mit dem Ansehen des hl. Gregorius ins Feld, welcher seine Auffassung genugsam dadurch an den Tag lege, daß er die Gaben einfachhin Tugenden nenne. „Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non distinguantur a virtutibus. Gregorius enim in 1 Moral. cap. 12 in princ. exponens illud Job 1: Nati sunt ei septem filii, dicit: Septem nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonae cogitationis sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur; et inducit illud quod habetur Isa. 11, 2: Requiescet super illum spiritus . . intellectus etc., ubi enumerantur septem Spiritus sancti dona. Ergo septem dona Spiritus sancti sunt virtutes." Daß Gregor

hier wirklich von den sieben Gaben redet, kann Niemand in Zweifel ziehen; auch ist es unmittelbar aus dem Texte sicher, daß dieselben von ihm einfachhin Tugenden genannt werden.

Die zweite Einwendung kommt mit einer ähnlichen Stelle aus Augustinus: „2. Praeterea Augustinus in lib. 1 de quaestionibus evangel. quaest. 8 exponens illud quod habetur Matth. 12: Tunc vadit et assumit septem alios spiritus etc., dicit: Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus sancti, id est septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis.“

Der Augustinische Satz scheint zu Gunsten der behaupteten Identität sogar ein doppeltes Gewicht in die Wagschale zu werfen. Zuerst nämlich wird auch hier wie vorher bei Gregor den Gaben der Name Tugend zugeeignet; ferner aber wird erklärt, daß sie den Gegensatz zu den sieben Hauptlastern bilden; da nun diese letztern bekanntlich im Gegensatze zu den Tugenden stehen, so scheint dieses darzuthun, daß Augustinus Gaben und Tugenden für identisch halte.

Die dritte Schwierigkeit stützt sich auf Definitionen. Sie findet, daß die bekannte Wesensdefinition von Tugend auch das innere Wesen der Gaben bezeichne, und daß der Wortbegriff von Gabe auf die von Gott dem Menschen eingegossene Tugend passe.

„3. Praeterea quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis; unumquodque enim donum est bona qualitas mentis, qua recte vivitur etc. Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis; est enim donum datio irreddibilis, secundum Philosophum lib. 4 Top. cap. 4 loc. 50. Ergo virtutes et dona non distinguuntur.“

Das Argument scheint nachzuweisen, daß wir in den Gaben nichts Anderes zu sehen haben als sieben eingegossene Tugenden.

Die vierte Objection zeigt im Einzelnen, daß von den sieben Gaben sechs genau dieselben individuellen Namen tragen wie gewisse intellectuelle und moralische Tugenden; es liege mithin, so schließt sie weiter, kein Grund vor, an eine Verschiedenheit Ersterer von Letztern zu denken. „Praeterea plures eorum quae enumerantur inter dona sunt virtutes; nam sicut supra dictum est quaest. 57 art. 2, sapientia et intellectus et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium ad prudentiam pertinet; pietas

autem species est justitiae; fortitudo autem quaedam virtus est moralis. Ergo videtur quod dona et virtutes non distinguuntur."

II. Das Argumentum und die Prüfung unhaltbarer Ansichten.

Das auf die Objectionen folgende Corpus besteht in vorliegendem Artikel aus drei klargeschiedenen Theilen. Den ersten bildet, wie gewöhnlich, das sogenannte Argumentum; der zweite ist der Kritik der unhaltbaren Meinungen gewidmet; im dritten entwickelt Thomas seine eigene Ansicht.

Das Argumentum ist in folgende Worte gekleidet: „Sed contra est quod Gregorius in 1 Moral. cap. 12 distinguit septem dona, quae dicit significari per septem filios Job, a tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Job; et in 2 Moral. cap. 26 ante med. distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domus.

Alle Artikel der Summa haben bekanntlich nach den Objectionen das sogenannte Argumentum. Seine Aufgabe ist, der in den Objectionen vertheidigten Ansicht auf schlagende Weise zu widersprechen, und eine Art vorläufiger Schutzwehr oder auch eine einstweilige Grundlage zu gewinnen für die vom Auctor vertretene Lehre, welche im weitern Verlaufe des Corpus aufgestellt, erklärt und speculativ bewiesen werden soll.

In unserm Falle besteht die Grundlage in dem gewichtigen Ansehen des hl. Gregorius, welches der Aquinate in directem Widerspruche gegen die Behauptung der ersten Objektion entschieden für die positive Gabentheorie beansprucht und zwar mit Recht. Denn wenn Gregor die sieben Söhne Job's als die mystischen Embleme der sieben Gaben erklärt, und in den drei Töchtern des Dulders Bilder der theologischen Tugenden sieht, und endlich die vier Ecken des Hauses als die vier Cardinaltugenden auslegt, so ist es ohne Weiteres evident, daß in des Kirchenvaters Auffassung die Gaben von den genannten theologischen und Cardinaltugenden wenigstens in ähnlicher Weise verschieden sind wie die Söhne von den Töchtern und den Hausecken. Die intellectuellen Tugenden sind zwar in diesem Nachweise nicht ausdrücklich erwähnt; allein die Ansicht Gregors auch über diese kann kaum zweifelhaft sein,

sobald wir uns erinnern, daß unter den Cardinaltugenden sich schon eine intellectuelle befindet, und daß der für diese ausdrücklich behauptete Unterschied wegen Gleichheit der Natur auf die übrigen ausgedehnt werden müsse. Außerdem zeigen die Namen von wenigstens drei Gaben, daß sie nicht dem Verstande, sondern dem Willen angehören und somit in keinem Falle mit den Verstandestugenden identisch sein können.

Uebrigens würde auch ohne diese Reflexionen das Argumentum die erforderliche Kraft besitzen und seinen Zweck erfüllen, welcher, wie bemerkt wurde, nur darin besteht, den Eindruck der Objectionen zu neutralisiren und der gegentheiligen Ansicht vorläufig und im Allgemeinen eine gewichtige Unterlage zu schaffen.

Auf das Argumentum folgt als zweiter Theil des Corpus die Kritik der Theorien, welche von Andern über das Wesen der Gaben und ihre Beziehung zu den Tugenden aufgestellt worden waren. Die dritte Objection hatte bereits hervorgehoben, daß die Definition von Tugend und die allgemeine Wortbedeutung von Gabe keinen Gegensatz aufweisen, und daß mithin Tugend und Gabe nicht nothwendig von einander verschieden sein müssen, sondern recht gut in objectiver Identität zusammenfallen können; auch war ebendaselbst weiter darauf aufmerksam gemacht worden, daß diese in sich mögliche Identität in den eingegossenen Tugenden zur vollendeten Thatsache geworden sei; sie sind ja, weil von Gott eingegossen, zugleich Gaben Gottes. Da nun eben dieser Gedanke von der negativen Gabentheorie, welche die Verschiedenheit der Gaben von den Tugenden läugnet, zum Stützpunkte und Fundamente gemacht wird, so beginnt Thomas seine Kritik der hinfälligen Ansichten mit derselben Darlegung. Er schreibt:

„Respondeo dicendum quod si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur, secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est quaest. 55. art. 3 et 4. Ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam, a qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum, praesertim cum supra dixerimus, quaest. 63 art. 3, quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo. Unde secundum hoc donum a virtute distingui non potest.“

Es wird hier nicht bloß zugestanden, sondern durch Analyse der Ideen bewiesen, daß Tugend und Gabe, insofern ihre unmittelbaren Namensbegriffe (ratio nominis) in Frage kommen, sich nicht widersprechen und ausschließen. Die Wortidee von Tugend, so wird gelehrt, faßt die Wirkung des Gegenstandes ins Auge, da sie ja eine Vollkommenheit ausdrückt, welche den Menschen zu rechtem Handeln fähiger macht. Der Namensbegriff von Gabe läßt aber die Wirkung des Dinges ganz unbeachtet, und betrachtet nur dessen Herkunft; denn Gabe besagt einen Gegenstand, der von einem Andern herkommt. Nun läßt sich aber kein Hinderniß erkennen, weshalb Etwas, was in Rücksicht auf Herkunft Gabe ist, nicht kraft seiner Natur die Wirkung haben könnte, den Empfänger zu rechtem Handeln fähiger zu machen. Und zum Beweise der Richtigkeit dieser speculativen Erwägung beruft sich auch unser Text, wie oben die dritte Objection, auf die factisch stattfindende Verbindung der beiden genannten Ideen in den eingegossenen Tugenden, deren Dasein und Eingießung in einer frühern Abhandlung gelehrt worden sei.

Aus dieser Wahrheit erfließt ganz von selbst der gezogene Schluß: „Unde secundum hoc donum a virtute distingui non potest." Der demonstrative Ausdruck „secundum hoc" steht hier, nach Ausweis des Contextes, für die in den Anfangsworten klar gegebene Bestimmung „secundum nominis rationem"; Thomas ist also auch persönlich der wohlbegründeten Ansicht, daß durch Betrachtung der bloßen Wortbegriffe eine objective Verschiedenheit zwischen Gaben und Tugenden nicht gefunden werden kann.

Die negative Gabentheorie nun glaubt sich berechtigt, aus dem bisher über die Wortbedeutungen Constatirten die weitere Folgerung ziehen zu dürfen, daß auch zwischen den speziell so genannten sieben Gaben des hl. Geistes und zwischen den Tugenden kein objectiver Unterschied angenommen werden müsse, sondern daß Erstere nichts Anderes seien als eingegossene Tugenden, die eben wegen ihrer Eingießung in den Menschen durch Gott die traditionelle Benennung Gaben erhalten hätten.

Der englische Lehrer verurtheilt diese erste Meinung in dem zunächst folgenden Textabschnitte, indem er schreibt: „Et ideo quidam posuerunt, quod dona non essent a virtutibus distinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem as-

signent, quare quaedam virtutes dicantur dona et non omnes, et quare aliquae computentur inter dona, quae non computantur inter virtutes, ut patet de timore."

Die Anfangsworte „et ideo", welche auf die vorausgegangene Erörterung über die Wortbegriffe zurückweisen, unterrichten uns, daß eben dieser letztere Grund von den Anhängern der negativen Gabentheorie zum Fundamente und Hauptmotiv ihrer Ansicht gemacht wurde. Wer diese Anhänger sind, gibt der Text nicht genauer an; vielleicht hielt den stets liebevollen Engel der Schule eine zarte Rücksicht ab, uns dort die Namen der Personen zu geben, wo er die von ihnen vertretenen Meinungen zu mißbilligen sich gezwungen sah.

Denn mit kritischem Finger weist er gleich auf die doppelte Schwierigkeit hin, welche diese Theorie als hinfällig erscheinen läßt: sie kommt in Conflikt mit dem, was über die Gaben positiv überliefert ist, mit der Zahl und den Einzelnamen. Wir sehen, diese Kritik setzt als festen Punkt die gewöhnliche Traditionslehre über diesen Gegenstand voraus, nach welcher für die Gaben sowohl die Siebenzahl als auch die bekannten Einzelnamen feststehen. Diese Traditionslehre war schon vorher wiederholt zum Ausdruck gekommen in den Objectionen; und aus der ersten Objection entnehmen wir überdies, daß die Tradition ihre Quelle oder wenigstens ihre Stütze hat in dem bekannten Texte des Propheten Isaias 11, 2.

Thomas nimmt diese Lehre, mag man sie nun mit Rücksicht auf Augustinus und Gregorius Ueberlieferung oder in Hinsicht auf Isaias Bibellehre nennen, einfachhin als gegeben an; im Vertrauen auf die Auctorität der beiden Kirchenväter unterläßt er es, den Bibeltext philologisch zu untersuchen, und sieht, den allgemeinen Standpunkt der scholastisch-speculativen Theologen auch hier einnehmend, seine specielle Aufgabe darin, den positiv gegebenen Lehrinhalt in richtigem Verständnisse zu erfassen, speculativ zu durchdringen und mit andern verwandten Wahrheiten in Zusammenhang und logischen Einklang zu setzen.

Die Traditionslehre enthält, wie gesagt, nicht nur die Siebenzahl, sondern auch die Einzelnamen der Gaben des hl. Geistes. Mit diesen zwei Punkten, welche auch bei seinen Gegnern feststehen, hält der Aquinate die negative Gabentheorie zusammen und deckt so die Unzulänglichkeit Letzterer auf. Ist das angeführte speculative

Fundament dieser Theorie richtig, dann müssen in logischer Consequenz einerseits alle eingegossenen Tugenden zu den Gaben gehören, und darf andererseits sich unter den Gaben keine einzige finden, welche nicht auch eine eingegossene Tugend ist. Diese logischen Folgerungen stimmen aber nicht mit der positiven Traditionslehre. Denn Letztere rechnet einestheils nicht alle eingegossenen Tugenden zu den Gaben, sondern nur sieben; und sie kennt anderntheils wenigstens Eine Gabe, welche nicht eine eingegossene Tugend ist, nämlich die Furcht. Mit Recht fordert Thomas, daß die Theorie einen genügenden Erklärungsgrund für diese beiden auffallenden Thatsachen beibringe; meint aber, daß derselben die Auffindung eines solchen unmöglich, oder wie er es mit attischer Höflichkeit ausdrückt, eine nicht kleine Schwierigkeit sein dürfte: „sed ei remanet non minor difficultas."

Dieser Nachweis hat nun der negativen Gabentheorie den Anspruch auf weitere Beachtung entzogen und damit zugleich die Nothwendigkeit dargethan, eine objectiv reelle Verschiedenheit zwischen Gaben und Tugenden anzunehmen. Die Wahrheit kann demnach nur auf Seiten einer affirmativen Gabentheorie liegen, das heißt einer solchen, welche einen derartigen Unterschied behauptet. Obgleich hiermit die positive Theorie in ihrer allgemeinen Tendenz als allein richtig erprobt ist, so bleibt doch die nächste Frage noch ungelöst. Wir finden uns nämlich jetzt vor die weitere Frage gestellt: Was ist aber der eigentliche Unterscheidungspunkt, welcher die objective Verschiedenheit von Tugenden und Gaben begründet?

Im nächstfolgenden Textabschnitte theilt uns Thomas mit, daß die Anhänger der affirmativen Gabentheorie in der Antwort auf diese weitere Frage wiederum von einander abweichen, indem mehrere verschiedene Lösungen versucht worden seien. Bevor er uns mit ihnen im Einzelnen bekannt macht, spricht er über dieselben sein Gesammturtheil aus: es lautet ungünstig, aus dem Grunde, weil die von ihnen aufgestellten Unterscheidungspunkte die Bedingungen nicht erfüllen, welche das entscheidende Criterium eines genügenden Unterscheidungspunktes bilden. Er schreibt: „Unde alii dixerunt, dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quae scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso."

Diese Stelle ist besonders wichtig, weil sie das Criterium

formulirt, an welchem der heilige Lehrer die Haltbarkeit der vorgeschlagenen Lösungen prüft. Damit nämlich eine Lösung unserer Frage als stichhaltig gelten könne, wird hier verlangt, daß sie einen Unterscheidungsgrund bezeichne, welcher völlig genüge (Conveniens distinctionis causa); er genüge aber nur dann, wenn einerseits das behauptete Tugendmerkmal zwar allen Tugenden gemeinsam sei, aber auf keine Weise den Gaben zukomme, und wenn andererseits der angegebene Gabencharacter sich wirklich in allen Gaben vorfinde, jedoch auf keine Weise in den Tugenden. Dieses Criterium ist nicht bloß deutlich formulirt, sondern auch den Gesetzen richtigen Denkens völlig gemäß, wie jeder Logiker gerne zugestehen wird.

Im Folgenden führt der Aquinate die verschiedenen positiven Theorien im Einzelnen vor: zuerst gibt er jedesmal den Inhalt der Ansicht sammt ihrer Begründung; dann wendet er auf sie obiges Criterium an, und zeigt so ihre Unzulänglichkeit.

Die erste positive Theorie. „Considerantes enim aliqui, quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem, scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium, et tria ad vim appetitivam, scilicet fortitudo, pietas et timor, posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis, virtutes vero secundum quod est facultas voluntatis, quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam, alias vero in vi appetitiva vel affectiva. Oporteret autem, si haec distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione.“

Nach der hier berichteten ersten Meinung sind sowohl Tugenden als Gaben solche Eigenschaften des Geistes, welche den freien Vernunftwillen (liberum arbitrium) zu rechtem Handeln vervollkommnen; der freie Vernunftwille wurzelt sowohl in der Vernunftpotenz als in dem Willensvermögen; der Unterscheidungspunkt wird nun darin gesucht, daß die Gaben die Vernunftpotenz, die Tugenden aber das Willensvermögen vervollkommnen sollen. Als Fundament dieser Auffassung wird angegeben, daß, wie die Namen zeigen, die meisten Gaben dem Verstande als Subject inhäriren, die meisten Tugenden dem Willen.

Wäre dieser Unterscheidungsgrund genügend, so müßten, gemäß

dem oben aufgestellten Criterium, nicht nur die meisten, sondern alle Tugenden ohne Ausnahme in dem Begehrungsvermögen, und umgekehrt alle Gaben ohne Unterschied in der Vernunftpotenz ihren wesentlichen Sitz haben. Da dies aber in Wirklichkeit nicht der Fall ist, so erweist sich diese Theorie als hinfällig.

Die zweite positive Theorie scheint veranlaßt worden zu sein, durch einen Ausspruch des hl. Gregorius. „Quidam vero considerantes, quod Gregorius dicit in 2 Moral. cap. 26 ante med., quod donum Spiritus sancti, quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam et fortitudinem, eamdem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona, dixerunt, quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit, quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quae contrariantur virtutibus; unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario; quod praecipue patet de charitate, de qua dicitur Cant. 8, 7: Aquae multae non potuerunt extinguere charitatem.“

Die hier recensirte Meinung will den Wesensunterschied darin finden, daß die Tugenden bestimmt seien für richtiges Handeln, und die Gaben für den Widerstand gegen Versuchungen. Die Stelle aus Gregor, die zu ihrer Begründung angeführt wird, beanstandet Thomas nicht, wohl aber den daraus gefolgerten Unterscheidungsgrund. Denn dieser erweist sich bei Anwendung des oben aufgestellten Criteriums als ungenügend; was hier als charakteristisches Merkmal der Gaben bezeichnet wird, kommt ebenfalls den Tugenden zu: auch sie sind bestimmt, den Versuchungen zur Sünde zu widerstehen, wie der Text genauer nachweist.

Die dritte positive Theorie. „Alii vero considerantes quod ista dona traduntur in Scriptura, secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Isa. 11, dixerunt, quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc, ut per ea conformemur Christo, praecipue quantum ad ea, quae passus est, quia in passione ejus praecipue hujusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens, quia ipse Dominus praecipue nos inducit ad sui conformitatem secundum humilitatem et mansuetudinem, Matth. 11, 29; Discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et

secundum charitatem, Joan. 15, 12: Diligatis invicem, sicut dilexi vos. Et hac etiam virtutes praecipue in passione Christi resplenduerunt."

Wenn der Prophet Isaias in der Stelle 11, 2 die sieben Gaben des hl. Geistes nennt, so thut er es bekanntlich in der Beschreibung des kommenden Messias: Die Gaben sind ihm besondere Merkmale Christi. Dieser Umstand wurde Veranlassung und Fundament der dritten Ansicht, welche behauptete, die Tugenden hätten ihren Zweck einfachhin in richtigem Handeln, die Gaben fänden ihre Bestimmung in unserer Gleichförmigkeit mit Christus, und zwar hauptsächlich mit dem leidenden Christus, weil sie namentlich in seinem Leiden hervorleuchteten.

Dieser Unterscheidungsgrund verräth offenbar einigen Scharfsinn; allein er kann die Anwendung des Criteriums nicht bestehen. Der Heiland selbst, so zeigen die beigebrachten Bibelstellen, fordert uns auf, uns ihm auf specielle Weise gleichförmig zu machen durch die Tugenden der Demuth, der Sanftmuth und der Liebe; und auch diese Tugenden strahlten in seinem Leiden mit erhöhtem Glanze. Was also hier als der eigentliche Wesensunterschied der Gaben bezeichnet wurde, kommt in Wirklichkeit auch den Tugenden zu.

III. Die Ansicht des hl. Thomas.

Wir kommen jetzt zum dritten und wichtigsten Theile des Corpus, in welchem der Aquinate seine eigene Theorie ausspricht, erklärt und begründet. Wir unterscheiden dabei 1. die Gewinnung des leitenden Grundgedankens und dessen spekulative Entfaltung, 2. die Anwendung der gewonnenen Sätze auf die Lehre von den Gaben und Tugenden. Den leitenden Grundgedanken entnimmt Thomas der hl. Schrift: „Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Isai. 11, 2: Requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus." Der hl. Lehrer richtet also seinen Blick auf dieselbe Stelle des Propheten Isaias, welche die zuletzt genannte Theorie zum Ausgangspunkte ihrer Deduktionen machte, und er entdeckt den bemerkenswerthen Umstand, daß das inspirirte Buch den Gaben nicht diesen jetzt traditionellen Namen beilegt, sondern die ganz verschiedene Benennung „Gei-

ster"; eben diese mit dem Ansehen des Wortes Gottes bekleidete Bezeichnung macht er nun zur Quelle aller seiner Erörterungen, wozu er sicher berechtigt ist. Denn geht aus der Beschaffenheit eines Textes der hl. Schrift klar hervor, daß vom Auktor ein ganz ungewöhnliches Gewicht auf einen darin enthaltenen Ausdruck gelegt wird, so hat dieses Wort ein Recht auf eine besonders sorgsame und genaue Berücksichtigung, da ja dies wohl immer ein sicheres Zeichen ist, daß auch die Wortauswahl unter dem speziellen Einflusse des inspirirenden Geistes Gottes getroffen wurde. Und in diesem Falle wird ein Argument aus der Redeform der hl. Schrift eine mehr als gewöhnliche Beweiskraft besitzen. Die vom hl. Thomas benutzte Stelle des Isaias bietet nun auffällige Anzeichen für die Absicht des Schreibers, die Aufmerksamkeit des Lesers auf den Ausdruck „Geist" als die hier gewählte Benennung für die Gaben zu lenken. Denn im Texte der lateinischen Vulgata und genau so im Hebräischen wird das Wort „Geist" (spiritus, ruach) als Bezeichnung für die Gaben viermal gesetzt. Die sechs ersten Gaben werden nämlich paarweise aufgeführt, und bei jedem Paare wird das Wort Geist wiederholt; die siebente Gabe aber, für welche kein Paarglied mehr übrig ist, erhält für sich allein die nun zum vierten Male wiederholte Benennung „Geist".

Der englische Lehrer hat mithin ein theologisch ganz solides Fundament, wenn er sich berechtigt glaubt, das scripturistische Wort „Geist", welches im Bibeltexte gewiß nicht ohne Grund in so auffallender Weise als Benennung der Gaben betont und wiederholt wird, zum Ausgangspunkte und zur Stütze seiner Theorie machen zu können. Nach seiner Anschauung will das bedeutsame Bibelwort die Idee zum Ausdruck bringen, daß die sieben unter diesem Namen aufgeführten Dinge in uns sind durch göttliche Inspiration. „Ex quibus verbis manifeste datur intelligi, quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina." Im lateinischen Texte der Summa springt die logische Berechtigung dieses Schlusses bedeutend schärfer in die Augen als im Deutschen, wo wir eines völlig passenden Wortes entbehren, welches einerseits auf gleiche Weise von der Wurzel „Geist" abgeleitet ist, wie inspiratio von spiritus, und andererseits auch die ganze Bedeutung des lateinischen inspiratio besitzt. Der Thomasische Originaltext hat etwas unge-

mein Schlagendes und Geniales in der logischen Verknüpfung von spiritus mit inspiratio, und in dem folgerichtig aus der Benennung spiritus gezogenen Schlusse: „ista septem sunt in nobis ab inspiratione divina.“ Wenn Thomas mit Rücksicht auf die Benennung spiritus ohne weiters von einer göttlichen Inspiration redet, so ist er dazu durch den Zusammenhang ohne Zweifel berechtigt. Isaias schickt ja der Aufzählung der sieben Einzelgeister die allgemeine Aussage voraus: „Requiescet super eum spiritus Domini.“

Die Grunderkenntniß also, welche unser Lehrer aus dem Texte des Isaias gewinnt, ist diese, daß die besondere Eigenthümlichkeit der sieben vom Propheten aufgezählten Dinge eben darin besteht, daß sie in uns bewirkt werden durch göttliche Inspiration.

Um nun den ganzen Gedankeninhalt dieses Grundsatzes gehörig zu würdigen, und die aus ihm erfließenden Consequenzen vollständig zu überschauen, müssen wir der musterhaften spekulativen Entwicklung desselben, welche uns Thomas in den jetzt folgenden Erörterungen bietet, aufmerksam nachgehen.

Es frägt sich vor Allem, was versteht Thomas unter Inspiration? „Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori.“ Inspiration im Allgemeinen faßt also hier der Aquinate als eine von Außen her bewirkte Bewegung im Geiste des Menschen; und diesen Gedanken hält er auch sonst immer fest. Er ist nämlich gewohnt, mit dem Worte spiritus und dem davon abgeleiteten inspiratio die Vorstellung von einer Bewegung, einem Anstoße, zu verbinden; denn so oft er Gelegenheit hat, sich über die Wortbedeutung dieser beiden Ausdrücke auszusprechen, erklärt er sie in diesem Sinne. 1. qu. 27 a. 4. corp. begegnen wir der Stelle: „Procedit ut spiritus, quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur.“ Hiermit stimmt die Erklärung in 1. qu. 36. a. 1 corp., wo uns zugleich der Grund dieser Auffassung mitgetheilt wird: „Nomen spiritus in rebus corporeis impulsionem quamdam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum spiritum nominamus;“ und ähnlich ebendaselbst ad 3. In Bezug auf den Wortbegriff von inspiratio wird 2. 2. qu. 171. a. 1. gesagt: „importat motionem quamdam“; dies geschieht freilich in der Objection,

allein die Antwort auf dieselbe billigt durchaus diese Auffassung und tadelt bloß die daraus abgeleitete Folgerung, daß mithin die Inspiration sich ausschließlich auf Willensbewegungen beziehe und nicht auch auf Verstandesacte.

Besteht also nach Thomas die Inspiration in einer gewissen Bewegung von außen her, so haben wir uns zum vollen Verständniß seiner Lehre die aristotelisch-scholastische Idee von der Bewegung, motio oder motus, zu vergegenwärtigen. Sowohl in seinem activen als passiven Sinne wird das Wort Bewegung, wie Thomas in 1. 2. qu. 7. a. 1. corp. ausdrücklich schreibt, ursprünglich von den Körpern ausgesagt, und zwar in localer Bedeutung, in welcher es das Uebergehen oder Ueberführen eines Gegenstandes von einem Orte zum andern, aus einer Lage in die andere bezeichnet. Die aristotelische Philosophie macht aber von dem Worte eine viel umfassendere Anwendung. Ihr ist Bewegen im activen Sinne überhaupt das Hinüberführen eines Dinges aus der Potenz in den Act, wie auch die Summa oft bemerkt, unter Anderm in 1. qu. 2. a. 3. corp. „Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum.“ Folgerichtig wird die passive und auch die reflexive Bewegung den Sinn haben von einem Uebergehen aus der Potenz in den Act, und dies wird ebenfalls von Thomas mehrfach erwähnt, wie in 1. qu. 75. a. 1 ad 1.: „Cum enim moveri sit exire de potentia in actum.“ Auf diese Weise also wird Bewegung nicht blos dem materiellen Sterne zugeschrieben, der am Firmamente von einem Orte zum andern rollt, sondern auch dem unkörperlichen Geiste, welcher entweder von Neuem zu denken und zu wollen beginnt, oder von einem Gedanken und Wollen zum andern übergeht.

Dieses Uebergehen oder Ueberführen aus der Potenz in den Act, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, wird nun von Thomas in 1. qu. 18. a. 1. corp. als die eigentliche Bedeutung des Wortes Bewegung in der Sprache der Wissenschaft bezeichnet. Daneben erwähnt er dann an der angezogenen und an vielen andern Stellen freilich auch eines dritten und noch ausgedehntern Gebrauches dieses Wortes, insofern es nämlich angewendet wird zur Bezeichnung jeder Thätigkeit, auch einer solchen, welche, wie es in Gott der Fall ist, kein Uebergehen aus einem Zustande bloßer Potenzialität voraussetzt; jedoch trägt er zugleich Sorge, diesen

letztern Sinn von Bewegung als einen uneigentlichen und übertragenen zu bezeichnen, sowie auch den Grund der Uebertragung anzugeben (1. qu. 18. a. 3. ad 1.)

Der Bewegung im eigentlichen Sinne ist es nach dem Gesagten ganz wesentlich, daß sie einen Act, und wenn sie sich auf eine active Potenz bezieht, eine Thätigkeit hervorruft oder bewirkt. Der vom Bewegungsprinzip ausgehende Anstoß afficirt die schon bestehende Potenz und bringt so als das Ziel der Bewegung den Act oder die Thätigkeit derselben hervor.

Wenn nun also Thomas die Inspiration als eine von Außen und speziell von Gott bewirkte Bewegung des menschlichen Geistes definirt, so soll damit gesagt sein, daß Inspiration jedesmal einen Act, eine Thätigkeit des menschlichen Geistes zum Ziele und zur formellen Wirkung hat.

Wenden wir diese Erklärung auf den Satz an, den Thomas aus Isaias gewonnen hat und seiner Gabentheorie zu Grunde legt, so lautet er in bestimmterer Fassung: Das eigenthümliche Wesen jener sieben Dinge im Menschen liegt darin, daß **ihre Acte** durch den Einfluß Gottes hervorgebracht werden.

Hiermit will der hl. Lehrer nicht ausschließen, daß vielleicht auch noch ein anderes Element in diesen Dingen von Gott herrühren kann, wie z. B., daß auch hier bleibende Eigenschaften, welche jenen inspirirten Acten entsprechen, der Seele von Gott geschenkt werden; allein die mögliche Herkunft dieses Elementes von Gott gibt jenen sieben Dingen nicht ihren specifischen Artcharacter und ist nicht der Grund, weshalb der Prophet sie zusammen aufzählt unter der gemeinsamen Benennung „Geister Gottes"; das characteristische Wesensmerkmal derselben liegt in ihren Acten und zwar in diesem Umstande allein, daß Gott diese Acte im Menschen verursacht.

Folgen wir jetzt dem nächsten Schritte des großen Theologen, welcher darin besteht, daß er mit dem über Inspiration und Bewegung Gesagten seine Lehre von den zwei Bewegungsprinzipien im Menschen in Verbindung bringt. Er sagt: „Est enim considerandum, quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est quaest. 9. art. 4. et 6; et etiam Philosophus dicit hoc in

capite de bona Fortuna, scilicet cap. 8 libri 7 magn. Moral. a princ." Es handelt sich hier nur um die Prinzipien der speciell menschlichen Acte, die in Denken und Wollen bestehen, und zwar nicht um die elicirenden Principien, die keine anderen sein können, als die Potenzen des Verstandes und des Willens, sondern nur um die bewegenden, d. h. um die Ursachen, welche die elicirenden Principien zur Setzung ihrer vitalen Acte veranlassen.

Die Arten von bewegenden Prinzipien, welche Thomas für die menschlichen Geistespotenzen unterscheidet, sind aufgezählt und erklärt in 1. 2. qu. 9. a. 1. corp. Der Kürze wegen wollen wir nur die Schlußworte der bezüglichen Auseinandersetzung folgen lassen. „(Aliqua vis animae) indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus; quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus." Da jeder concrete Geistesact nicht bloß eine subjective Thätigkeit der Potenz ist, sondern überdies nothwendig auf ein bestimmtes Object gerichtet sein muß, so unterscheidet der englische Lehrer hier bewegende Ursachen sowohl für die subjective als für die objective Seite des Actes. Das subjective Uebertreten der Potenz aus der Ruhe in die Thätigkeit, welches Thomas in der citirten Stelle „motio ipsius subjecti" oder „motio ex parte subjecti" nennt, wird verursacht durch die Bewegungsprincipien der ersten Klasse, und diesen gibt der Heilige deshalb den Namen: „movens quantum ad exercitium vel usum actus." Von dieser Klasse scharf geschieden ist die zweite, welcher die Benennung zu Theil wird: „movens quantum ad determinationem actus;" ihre Ursächlichkeit bezieht sich auf die objective Seite des Actes und beschränkt sich darauf allein, daß sie dem Acte die besondere Bestimmung und Richtung auf das jedesmalige Objekt verleiht. Insofern also der menschliche Geistesact eine Thätigkeit der Potenz darstellt, ist er eine Wirkung des principium movens quantum ad exercitium actus; diese Thätigkeit aber wird specificirt und bestimmt durch den Einfluß des Objectes und die mit ihm in Verbindung stehenden Factoren.

Die zweite Klasse der bewegenden Principien bespricht Thomas

ausführlicher 1. 2. qu. 80. a. 1. corp., wo er im Einzelnen die drei Unterarten von Prinzipien aufzählt, welche zu denselben gehören. Lassen wir ihn selbst reden. „Ex parte autem objecti potest intelligi, quod aliquid moveat voluntatem tripliciter: uno modo ipsum objectum propositum, sicut dicimus, quod cibus excitat desiderium hominis ad commedendum; alio modo ille qui proponit vel offert hujusmodi objectum; tertio modo ille qui persuadet, objectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliqualiter proponit proprium objectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum; secundo autem et tertio modo vel diabolus vel etiam homo potest incitare ad peccandum vel offerendo aliquid appetibile sensui vel persuadendo rationi.“ Aus dieser interessanten Aufzählung erhellt, daß Thomas zu dieser Klasse rechnet: 1. wie sich von selbst versteht, das Object des Actes; 2. aber auch denjenigen, welcher das Object dem Menschen oder dessen Facultäten vorstellt oder beibringt (offert); 3. endlich Jeden, der durch Ueberredung das schon vorhandene Object als gut und wünschenswerth erscheinen läßt.

Fragen wir nun, welche Art von Bewegungsprinzipien Thomas in der oben erwähnten Stelle (In homine est duplex principium movens etc.) meint, so ist zu antworten, daß der Aquinate hier nur von solchen Bewegungsprincipien reden will, welche direct die Setzung des Actes, exercitium actus, verursachen und mithin zur ersten der vorher erklärten Klassen gehören.

Zuerst erhellt dieses aus folgender Erwägung. Würde der englische Lehrer entweder ausschließlich oder auch nur einschließlich die zweite Klasse, nämlich die Principien ex parte objecti, im Sinne haben, so wäre die im vorliegenden Satze von ihm aufgestellte Behauptung, daß Gott und zwar, wie offenbar der Sinn sein muß, Gott allein das äußere Bewegungsprincip des menschlichen Geistes sei, denn doch zu offenbar ungenau, ja unwahr und lächerlich; er hat ja selbst in der oben aus 1. 2. qu. 80. angeführten Stelle als äußere Bewegungsprincipien für den Menschen neben dem Objekte auch die bösen Geister und Mitmenschen genannt.

Dasselbe wird ferner positiv dadurch bewiesen, daß der Heilige zur Bekräftigung des hier ausgesprochenen Satzes sich be-

ruft auf 1. 2. qu. 9. art. 4. und 6; denn er fügt ja die Worte bei: „ut supra dictum est quaest. 9. art. 4. et 6."

Prüfen wir zunächst den hier citirten Artikel 4. Seine Ueberschrift lautet: „Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio?" Daß hier nur vom Willen die Rede ist und nicht auch, wie wir erwarten, vom Verstande, macht keinen Unterschied, da das hier vom Willen Gesagte mit Leichtigkeit auf den mit ihm so eng verbundenen und verwandten Verstand übertragen werden kann. Wie beantwortet nun das Corpus des Artikels die im Titel vorgelegte Frage? Als evidenten Beweis dafür, daß der Wille von einem äußern Prinzipe bewegt werden kann, nennt Th. zunächst die äußern sinnlichen Dinge, welche ja Willensobjecte sein können. Dieser objectiven Art von Bewegungsursachen stellt er aber dann ausdrücklich die andere Klasse gegenüber, indem er schreibt: „Sed eo modo, quo (voluntas) movetur, quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo exteriori principio moveri." Und als ein solches Bewegungsprincip quantum ad exercitium actus erklärt er in dem folgenden Nachweise Gott. — Wenn Thomas also irgendwo von Gott als Bewegungsursache des Menschen spricht und, wie er es oben gethan hat, zur Erhärtung und Erklärung auf diese Stelle verweist, zeigt er hiemit deutlich an, daß es seine Absicht ist, von Gott zu reden als einem Bewegungsprincip „quantum ad exercitium actus."

Betrachten wir dazu den ebenfalls citirten Artikel 6. Der hl. Lehrer gibt ihm die Ueberschrift: „Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio." Hier sagt schon die Form der Frage, daß es sich unmöglich um ein Bewegungsprincip ex parte objecti handeln kann; denn in diesem Sinne wäre selbst die Aufwerfung einer solchen Frage als Gegenstand eines eigenen Artikels eine Thorheit, da es ja schon der Willensobjekte unzählige gibt außer und neben Gott.

Im Corpus des Artikels wird aber ferner als Antwort die These ausgesprochen und bewiesen, daß Gott allein für den menschlichen Willen das äußere Bewegungsprincip ist, nämlich in dem Sinne, in welchem letzteres hier genommen wird. Sollte über diesen Sinn noch irgend ein Zweifel bestehen, so ist namentlich die Lösung der zweiten Objection dazu angethan, die vollste und bestimmteste Gewißheit zu geben. Die Objection wollte nämlich das

Gegentheil der These aus der Aehnlichkeit und Verbindung des Willens mit dem Verstande ableiten; sie behauptete, ein Engel vermöge den Verstand des Menschen durch Erleuchtungen zu seinem Acte überzuführen, und hieraus glaubte sie schließen zu dürfen, daß der Engel einen analogen bewegenden Einfluß auf den Willen auszuüben die Macht habe. Hören wir, was Thomas entgegnet. „Ad secundum dicendum, quod intellectus hominis movetur ab Angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum. Et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est articulo 1. hujus quaest." Da haben wir also den Unterschied! Ein Engel vermag freilich den menschlichen Verstand zu seinem Acte zu bewegen, aber nur „ex parte objecti"; und gerade auf dieselbe Weise, also ex parte objecti, kann der menschliche Wille nicht bloß vom Engel, sondern überhaupt „ab exteriori creatura" in actuelle Bewegung gesetzt werden. Wenn also die vorausgegangene These behauptete, daß im Unterschiede von allen Geschöpfen Gott allein für den menschlichen Willen das äußere Bewegungsprincip ist, so folgt aus der mitgetheilten Lösung mit Sicherheit, daß hiemit die bewegende Ursache „quantum ad exercitium actus" gemeint sei. Auf diesen Artikel 6 beruft sich nun Thomas an der uns vorliegenden Hauptstelle, wenn er sagt, Gott sei das äußere Bewegungsprincip des Menschen; es ist also unzweifelhaft, daß er auch hier an eine solche äußere Ursache denkt, welche die Potenz direct und nicht bloß durch Vorhalten oder Empfehlen des Objectes zur Setzung ihres Actes veranlaßt. Ist aber unter dem äußern Bewegungsprincip eine Ursache quoad exercitium actus verstanden, so können wir weiter schließen, daß auch das ihm gegenübergestellte innere Princip genau von derselben Art sein müsse. Rufen wir uns den Wortlaut unserer Stelle ins Gedächtniß: „In homine est duplex principium movens, unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus." Es wird hier dem äußern Princip das innere entgegengesetzt; die Form der Gegenüberstellung gibt klar zu verstehen, daß der Gegensatz nur zwischen der Aeußerlichkeit der einen und der Innerlichkeit der andern Ursache behauptet wird, während der Begriff von Bewegungsprincip beiden Seiten auf gleiche Weise zukommt und die höhere Einheit bildet, welche beide Glieder umfaßt. Das äußere Princip ist aber eine

Bewegungsursache quantum ad exercitium actus; mithin muß das innere Princip ebenfalls eine solche sein.

Das innere Bewegungsprincip im Menschen wird in unserm Texte „Ratio“ genannt. Es fragt sich also weiter: Was versteht Thomas hier unter dem Ausdrucke Ratio? Ist es die Vernunftpotenz allein, oder ist es der ganze vernünftige Theil des Menschen, die Vernunft im weitern Sinne, insofern sie auch den Willen als ihre nächste und unmittelbare Consequenz umfaßt? — Prüfen wir den Thatbestand genauer.

Zuerst bietet sich uns aus dem Wortlaute der These ein negatives Argument, daß mit Ratio hier unmöglich die bloße Vernunftpotenz gemeint sein kann. Denn bei dieser Auffassung würde die Behauptung, die Vernunftpotenz sei im Menschen das einzige innere Bewegungsprinzip quantum ad exercitium actus offenbar falsch und in schreiendem Widerspruche sein mit der constanten Lehre des hl. Thomas. Er sagt ja überall, daß der Verstand den Willen nur ex parte objecti bewege, nicht aber quantum ad exercitium actus; man vergleiche nur 1. 2. qu. 9. art. 1, wo diese Frage ex professo erledigt wird. Es genüge, die Schlußworte der dortigen Erörterung anzuführen: „Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem sicut praesentans ei objectum suum“; ähnlich in der Antwort auf die dritte Objection: „Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte objecti intellectus movet voluntatem.“ Würden wir also auch zugeben, daß die Verstandespotenz sich selbst zur Setzung des Actes bewegen könne, so wäre denn doch noch neben der Vernunft ein zweites Bewegungsprincip erforderlich für die Ueberführung der Willenspotenz zu ihrem Acte. Der englische Lehrer kann also hier mit Ratio nicht das bloße Vernunftvermögen als solches bezeichnen wollen.

Der Artikel 2 unserer Frage 68 liefert uns nun ferner ein positives Argument dafür, daß an unserer Stelle Ratio im weitern Sinne zu nehmen ist, insofern dieses Wort nämlich den ganzen intellectuellen Theil des Menschen, Verstand und Willen bedeutet. Thomas spricht, so zeigt der Zusammenhang, im Corpus des Artikels 2 ganz in demselben Sinne von Ratio, wie er es im Artikel 1 thut, und citirt sogar letztern. Von derselben sagt er aber an ersterer Stelle: „Ratio autem hominis est perfecta du-

pliciter a Deo, primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra qu. 62. art. 1.;" und gegen Ende der Erörterung: „In ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas." In diesen beiden Sätzen weist der Heilige die theologischen Tugenden ausdrücklich der Ratio als ihrem Subjecte zu; die drei theologischen Tugenden haften aber auch nach der Summa nicht in der bloßen Vernunftpotenz, sondern in der Ratio im weitern Sinne, das heißt in Verstand und Willen; mithin nimmt Thomas in diesen beiden Sätzen des Artikels 2 das Wort Ratio in diesem weitern Sinne. Der Ausdruck aber wird auf ganz gleiche Weise im Artikel 1 gebraucht, wie oben bemerkt wurde, und folglich bezeichnet er auch da Verstand und Wille zusammen.

Man glaube aber nicht, daß diese Bedeutung des Wortes Ratio etwas in der Summa Ungewöhnliches sei; im Gegentheile, es hat wie das synonyme mens sehr oft gerade diesen weitern Sinn; man vergleiche zum Beispiel 1. 2. qu. 55. a. 4. ad 3.

Wir wollen jetzt noch ein zweites positives Argument vorbringen. An andern Orten und namentlich wo er den Gegenstand ausdrücklich behandelt, erklärt der Aquinate wiederholt und bestimmt, entweder daß es der Wille (d. h. der vernünftige Wille, welcher die Vernunft voraussetzt) oder der Verstand mit dem Willen und durch den Willen sei, welcher sowohl im Allgemeinen die Vermögen des Menschen als im Besondern die Potenzen des Verstandes und auch des Willens selbst zu ihren Acten bewege und überführe. Da er nun in vorliegender Stelle dieselbe Aufgabe der Ratio zuschreibt, so kann dieses nur als eine verschiedene Ausdrucksweise für dieselbe Lehre beabsichtigt sein, und demnach will er hier mit dem Worte Ratio Verstand und Willen zusammen bezeichnen. Zur Erhärtung der Prämisse lassen wir einige Beweisstellen folgen. Der Wille bewegt alle Seelenkräfte: 1. 2. qu. 9 art. 1 corp. med. „Voluntas movet alias potentias ad suos actus"; 1. 2. qu. 17. a. 1. corp. „Primum movens in viribus animae est voluntas; 1. qu. 82. a. 4. corp. „Voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus. — Der Wille

bewegt auch sich selbst zum Acte: 1. 2. qu. 9. a. 3. durch den ganzen Artikel, und sehr bestimmt in folgendem Satze: „Non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et a seipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti, a se ipsa vero quantum ad exercitium actus.“ — Der Verstand bewegt alle übrigen Potenzen zur Setzung ihrer Acte nur mit dem Willen und durch den Willen: 1. 2. qu. 17. a. 1, wo diese Wahrheit ex professo behauptet, erklärt und bewiesen ist, und dann am Ende der Erörterung als Resultat gesagt wird: „Sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur, quod imperare sit actus rationis praesupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.“

Der hier zuletzt angeführte Artikel enthüllt uns auch auf die zufriedenstellendste Weise den Grund, welcher den hl. Thomas berechtigt, an der uns vorliegenden Hauptstelle einfachhin zu schreiben, daß die Ratio das innere Bewegungsprincip des Menschen sei. Denn Verstand und Wille, wie an letzterem Orte sehr gut auseinandergesetzt wird, bedingen und durchdringen sich gegenseitig in ihren Acten; beide Potenzen haben ihren Antheil an der Bewegung und deßhalb kann diese ohne Irrthum sowohl der einen als der andern zugeschrieben werden, nur darf in diesem Falle die andere Potenz nicht ausgeschlossen, sondern muß als stillschweigend vorausgesetzt mitverstanden werden.

Zum Schlusse bringen wir noch ein drittes positives Argument, welches endgiltig die Frage entscheidet, in welchem Sinne der Ausdruck Ratio an unserer Stelle erklärt werden müsse. Diesen Beweis liefert uns das Citat selbst, welches der Aquinate seinen Worten beifügt, indem er auf qu. 9. a. 4. et 6. verweist. In der hier angerufenen Quästion 9 nun, und speciell in den citirten Artikeln 4 und 6, wird ex professo die bekannte Lehre von den zwei Bewegungsprincipien des Menschen vorgetragen, und dabei ganz ausdrücklich festgestellt, daß das innere Bewegungsprincip der vernünftige Wille, das äußere Gott der Schöpfer sei. Im Hinblick auf dieses Citat kann es also nicht mehr dem geringsten Zweifel unterliegen, daß wir ebenfalls an unserer Stelle mit der gewöhnlichen Lehre des hl. Thomas von den zwei directen und physischen Bewegungsursachen der menschlichen Geisteskräfte zu thun

haben, und daß somit hier das Wort Ratio nichts Anderes als eine Bezeichnung für den vernünftigen Willen oder für das Zusammenwirken von Vernunft und Wille ist.

Das sichere Resultat unserer Untersuchung über den wichtigen Passus von den zwei Bewegungsursachen ist also dieses: Thomas lehrt in jenen Worten, daß nur zwei Ursachen die Macht haben, die Geistesfähigkeiten der Seele direct und physisch zur wirklichen Setzung ihrer Acte zu bringen; die eine dieser Ursachen ist innerhalb des Menschen: es ist sein eigener Vernunftwille; die andere ist verschieden vom Menschen also außerhalb desselben: und diese ist Gott.

Zur Bestätigung dieser Lehre fügt Thomas ein Citat aus Aristoteles bei: „Et etiam Philosophus dicit hoc in cap. de bona Fortuna, scilicet cap. 18. libri 7. magn. Moral. a princ.“ An dem hier angegebenen Orte beweist Aristoteles, daß für den Menschen nothwendig ein äußeres Princip angenommen werden müsse, welches durch seinen directen Einfluß ohne vorheriges Wissen und Wollen des Menschen in dessen Geiste die ersten unwillkürlichen Acte bewirkt. Auf eben diese Stelle beruft sich Thomas in der Summa noch an vier andern Orten: 1. qu. 82. a. 6. ad 3, wo er lehrt, es müsse im Menschen Gedanken geben, welchen kein Willensact vorhergehe, und die somit ohne Einfluß eines Entschlusses des Menschen selbst von Gott angeregt werden. „Sed principium considerandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in 7 Ethic. sen. magn. Moral. cap. 18, et per hunc modum ostendit, quod non est procedere in infinitum.“ Ferner 1. 2. qu. 9. a. 4: Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capite Ethicae Eudemicae c. 18. circa princ.“ Aehnlich 1. 2. qu. 80. a. 1. und 1. 2. q. 10. 9. a. 2. ad 1.

Der Zweck des Citates ist an allen vier Stellen ganz derselbe, nämlich zu zeigen, daß auch nach Aristoteles im Menschen Acte des Verstandes und Willens angenommen werden müssen, welche unüberlegt und unwillkürlich sind und Niemand anders als Gott zur bewegenden und bewirkenden Ursache haben können; und daß folglich Gott für die Geistesfähigkeit des Menschen ein direct

bewegendes Princip ist und dies zwar quantum ad exercitium actus.

Nachdem Thomas seine Lehre von den zwei physischen Bewegungsprincipien des Menschengeistes dargelegt hat, thut er einen weitern Schritt auf sein Ziel hin, indem er das Gesetz der Proportion zwischen dem Beweger und dem Bewegbaren aufstellt und in seinen hiehergehörigen Consequenzen entwickelt. „Manifestum est autem, quod omne quod movetur necesse est proportionatum esse motori; et haec est perfectio mobilis, in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc, quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus, quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc, quod altiorem doctrinam capiat a doctore." Das Gesetz der Proportion im Allgemeinen setzt hier Thomas mit Recht als evident voraus. Die Möglichkeit des Bewegtwerdens eines Dinges durch das andere beruht ja nothwendig und vollständig auf dem gegenseitigen Maßverhältnisse, der gegenseitigen Angemessenheit. Wo zwischen zwei Dingen eine solche Angemessenheit gar nicht besteht, da ist eine Bewegung des einen durch das andere schlechthin unmöglich, und da können dann diese beiden Dinge nicht mehr im Verhältnisse von Beweger und Bewegbaren zu einander stehen. Daß also das Bewegbare dem Beweger überhaupt proportionirt sei, ist die unerläßliche Vorbedingung jeder Bewegung.

Aus diesem allgemeinen Gesetze ergibt sich als nächste Folgerung, daß die Vollkommenheit des Bewegbaren als solchen, das heißt insoferne es eben für sein Bewegungsprincip beweglich ist, in eine derartige Beschaffenheit desselben verlegt werden muß, welche bewirkt, daß es von seinem Beweger auf gehörige und rechte Weise bewegt werden könne: „Et haec est perfectio mobilis, in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc, quod bene moveatur a suo motore."

Diese Behauptung setzt die evidente Wahrheit voraus, daß eine zwischen zwei Dingen stattfindende Proportion immer ihren letzten Grund in der subjectiven Beschaffenheit dieser Gegenstände hat. Die Vollkommenheit des Bewegbaren als solchen kann aber mit einer beliebigen Proportion nicht zufrieden sein, sondern erheischt ein vollkommenes Proportionsverhältniß desselben zum Be-

weger; und folglich wird die Vollkommenheit des Bewegbaren bedingt durch eine solche subjective Beschaffenheit oder Disposition desselben, welche macht, daß es von seinem Beweger vollkommen (bene) bewegt werden kann. Besitzt ein Wesen diese Beschaffenheit oder subjective Disposition, so befindet es sich eben dadurch in dem Zustande vollkommener Bewegbarkeit und wird also für sein Bewegungsprincip ein vollkommenes Bewegbares.

Daraus wird weiter gefolgert: „Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur." Ist der Beweger höher, so kann die Vollkommenheit der Proportion nur hergestellt werden durch eine entsprechend höhere und vollkommenere Disposition des Bewegbaren. Wir müssen hier wohl beachten, in welchem Sinne Thomas den „höhern" Beweger (movens altior) versteht. Es ist nicht ein Bewegungsprincip, welches nur in dem Sinne „höher" genannt wird, weil es in sich selbst eine höhere Bewegungskraft besitzt als ein anderes, aber in dem Bewegbaren doch nur denselben specifisch gleichartigen Bewegungsact hervorbringen soll wie jenes niedrigere; denn für diesen Fall wäre es ja selbstredend, daß eine vollkommenere Befähigung im Bewegbaren keineswegs von nöthen sein würde. Nein, der höhere Beweger ist hier ganz prägnant genommen für ein Bewegunsprincip, welches genau deshalb höher ist und höher genannt wird, weil es im Bewegbaren eine höhere und vollkommenere Bewegung hervorrufen soll: es ist ein höherer Beweger wegen der höhern Art der zu bewirkenden Bewegung.

Und in diesem Sinne enthält der ausgesprochene Satz nur eine logische Anwendung des vorher erwähnten Gesetzes der Proportion. Zur Erläuterung fügt Thomas noch ein Citat aus dem gewöhnlichen Leben bei, indem er erinnert, daß ein Schüler durch eine entsprechend höhere Befähigung dazu disponirt sein muß, um eine Wissenschaft sicherer von seinem Lehrer zu empfangen. „Sicut videmus, quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc, quod altiorem doctrinam capiat a doctore."

Die Anwendung der bisher entwickelten Sätze auf die Tugenden und Gaben werden wir im nächsten Artikel beleuchten.

Recensionen.

Commentar über das Evangelium des hl. Marcus. Von Dr. Pau Schanz, Professor der kathol. Theologie an der Universität Tübingen. Mit Approbation des hochw. Cap.-Vicariates Freiburg. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung. 1881. gr. 8°. XI. S. 435.

Im Jahre 1879 ist von Dr. Schanz ein Commentar über das Matthäusevangelium erschienen, der von der Kritik allgemein mit dem verdienten Lobe aufgenommen worden ist. Wenn nach kaum 2 Jahren von demselben Verfasser schon wieder eine Evangelienerklärung vorliegt und aus diesem Umstand ein Präjudiz gegen die Gediegenheit der Arbeit gezogen werden sollte, so bemerke ich, daß der Verfasser schon während seiner Studienjahre eine Preisfrage über das Marcusevangelium gelöst hat, von der dann später 1871 auch eine Abhandlung über die Marcushypothese in die Tübinger Quartalschrift übergegangen ist. Der allgemeine oder kritische Theil der Arbeit lag ihm also als ein bereits fertiger vor. Ueber die Gesichtspunkte, die Dr. Schanz in seinem neuen Commentar verfolgt hat, spricht er sich also aus:

„Und dennoch bietet das Marcusevangelium in formeller Hinsicht so viele interessante Züge und charakteristische Merkmale, daß es sich auch für denjenigen, welcher ihm die Priorität nicht zusprechen zu können glaubt, der Mühe lohnt, dasselbe nach dieser Seite hin einer genauen Betrachtung zu unterziehen. Repräsentirt es doch jene Form der apostolischen Lehrverkündigung, welche von dem Haupte des Apostelcollegiums, dem hl. Petrus, zur Verbreitung des Evangeliums außerhalb Palästina's und der Synagogen geschaffen und in der Hauptstadt des römischen Weltreiches von den segensreichsten Folgen begleitet worden ist.

Das Evangelium ist schon weit mehr vom jüdischen Boden losgerissen, als dies im juden-christlichen Matthäusevangelium der Fall ist, aber noch nicht so tief im heidnischen Lande eingewurzelt, wie das Paulinische Lucas-

evangelium es voraussetzt. Die lebendigen Farben und anschaulichen Bilder weisen überall auf den Augenzeugen zurück und lassen unschwer den Gewährsmann errathen. Um ihn sind aber die übrigen Jünger gruppirt, welche mit ihm von Jesus als Werkzeuge zur Ausbreitung der Kirche unter den Völkern erwählt und unterrichtet worden sind. Langsam schreiten sie voran, aber trotz aller Anfeindungen harren sie doch treu bei ihrem Meister aus. Dies sind im Allgemeinen diejenigen Punkte, auf welche in einem Commentar über das Marcusevangelium die Hauptaufmerksamkeit gerichtet werden mußte. Ueberall habe ich mich bestrebt, das Besondere, unser Evangelium von den beiden andern synoptischen Evangelien Unterscheidende deutlich hervor zu heben und daraus ein Gesammtbild von der Composition und dem Zwecke der ganzen Schrift zu entwerfen. (S. V und VI)."

In der 58 S. umfassenden Einleitung sind sehr wichtige und schwierige Fragen gründlich erörtert. Zuerst werden die Lebensumstände des hl. Marcus besprochen. Die Identität des Johannes Marcus, des Marcus in der Apostelgeschichte, des Begleiters Pauli und Petri wird festgehalten, nicht aber die mit dem fliehenden Jüngling nach der Gefangennahme des Herrn am Oelberg. Von ganz besonderem Interesse ist die Abhandlung über die Entstehungsgeschichte des Marcusevangeliums, wobei zuerst dessen Verhältniß zu den Predigtvorträgen des Apostelfürsten Petrus, und sodann das Verhältniß des 2. Evangeliums zum Matthäus- und Lucasevangelium gründlich erörtert wird. Das Problem der synoptischen Frage ist noch keineswegs als ein gelöstes anzusehen. Seitdem Grimm diese Frage katholischerseits in Angriff genommen, ist protestantischerseits wieder eine reiche Literatur erschienen. Schegg hat gewiß Anerkennenswerthes geleistet, allein er hat zu sehr und ausschließlich der Traditionshypothese gehuldigt, die meines Dafürhaltens nicht haltbar ist. Es kann deßhalb nur mit Freuden begrüßt werden, wenn sie eine berufene Hand mit kritischer Sonde wieder aufnahm und die Gründe pro et contra neu beleuchtete. Dr. Sch. stellt sich im Großen und Ganzen auf den Standpunkt der Benützungshypothese, ist aber nicht so engherzig, daß er die Tradition ganz ausschlösse. Aus dem Umstand, daß dieselben Erscheinungen durchaus entgegengesetzt beurtheilt und verwerthet werden, folgert er den Beweis, daß, den historischen Nachrichten über die neutestamentliche Schriftabfassung entsprechend weder die Tradition ganz außer Acht gelassen noch allein berücksichtiget werden darf. „Indem ich die Mitte zwischen beiden Extremen einzuhalten suchte,

war es mir möglich, auch im Marcusevangelium in manchen Punkten eine Originalität anzuerkennen, ohne eine Bekanntschaft mit dem Matthäusevangelium in Abrede stellen zu müssen." (S. VI). „Marcus hat zwar den Matthäus gekannt und benützt, aber sich innerhalb des von demselben gezogenen Rahmens ziemlich frei bewegt. Warum er sich diese Schranken auferlegt hat, kann nur dadurch erklärt werden, daß sein Gewährsmann Petrus sich als Galiläer hauptsächlich auf die galiläische Wirksamkeit Jesu beschränkt hat." S. 35. Hier möchte ich noch beifügen, daß schon von Isaias die galiläische Wirksamkeit Christi vorhergesagt und von Christus auch deßhalb besonders bevorzugt wurde, weil jenes Volk besser für das Heil empfänglich und weit mehr mit Heiden gemischt war, als dies in Judäa der Fall war. Christus selbst hatte vielfach schon Heiden unter seinen Zuhörern in Galiläa.

Von nicht geringerem Interesse ist die Abhandlung über Bestimmung und Zweck des Marcusevangeliums. „Hatte die Predigt des Apostels in der Heidenwelt den Zweck, die Heiden für den Glauben an den menschgewordenen Gottessohn zu gewinnen, so muß eine an Heidenchristen gerichtete Evangelienschrift, welche zur Predigt des Apostels Petrus in Beziehung stand, den Zweck verfolgen, zur Befestigung dieses Glaubens beizutragen. Dies und nicht der bloße Wunsch nach einem schriftlichen Document mußte die Zuhörer des Petrus zu ihrer Bitte an Marcus veranlaßt haben und ein solcher Zweck konnte blos die Willfahrung von Seite des Marcus rechtfertigen. Von jeher hat man auch im 1. Vers des Evangeliums gleichsam das Thema für die ganze Schrift ausgesprochen gefunden. Marcus wollte den Beweis für die Gottessohnschaft führen, indem er einerseits die Lehre Jesu als eine neue, bisher unerhörte darstellt, welche auf die Zuhörer eine blos durch göttliche Macht erklärbare Wirkung hervorbrachte, andererseits aber Jesus als Wunderthäter schildert, der nicht nur mit göttlicher Kraft ausgerüstet ist, sondern selbst Gott sein muß. Die Beweisführung ist von der im Johannesevangelium wesentlich verschieden, denn sie ist eine geschichtliche und keine dogmatische. Jene entsprach den Verhältnissen der von dogmatischen Streitigkeiten unberührten Leser. Jesus steht im Mittelpunkt der Geschichte und beweist durch seine Worte sein höheres göttliches Wesen. Erst von diesem Mittelpunkt aus wird auch die ganze Lehre beleuchtet und mit dem Lichte der

göttlichen Wahrheit erfüllt. Die Darstellung ist daher auch immer so gewählt, daß eine allgemeine Wahrheit, ein bestimmter Zug aus dem Leben oder der Lehre des Herrn, auf welchen durch die allgemeine Ueberschrift hingewiesen wird, durch die concrete Schilderung zur Anschauung gebracht wird u. s. w." S. 41 f. Man wird bei solchen Ausführungen Aberle'sche Anschauungen schwerlich verkennen, und doch sind die Arbeiten von Dr. Sch. selbstständig und sein Standpunkt ein mehr allgemeiner, wobei Aberle's Fundament erweitert und vertieft wird.

Ich möchte hier Veranlassung nehmen, über die Aberle'sche Methode noch ein Wort zu reden. Es muß zugegeben werden, daß bei ihr der übernatürliche Factor zu sehr zurücktritt, daß bei ihr die Bedeutung der hl. Bücher für die ganze Kirche nicht gewürdigt wird und daß bei Anwendung der allgemeinen Grundsätze manche Behauptungen zu fein ausgesponnen werden, aber dessenungeachtet finden sich bei diesem genialen Gelehrten so viele treffende und brauchbare Gedanken, daß ich es immer bedauern werde, wenn er der Vergessenheit anheim fallen sollte. Aber nicht nur die Gesammtauffassung enthält manches Brauchbare, wornach manche Verschiedenheiten ihre befriedigende Erklärung in der Verschiedenheit des Zweckes, des Leserkreises u. s. w. finden, sondern manche Einzelausführungen verdienen dieselbe Beachtung. So halte ich nach wie vor mit Dr. Schanz und Aberle an der Ansicht fest, daß Christus das Abendmahl antizipirt habe. Dr. Schanz hat schon beim Matthäusevangelium gezeigt, daß er eigene Wege geht und doch seinen Lehrer und Vorgänger nicht ignorirt. Er sieht im ersten Evangelium gerade keine Gegenschrift gegen den Achtsbrief des Synedriums gegen das Christenthum, von dem uns Justin meldet, sondern nach ihm verfolgt der Evangelist die Absicht zu zeigen, daß Christus der von den Propheten verheißene Messias sei, trotz des Widerspruchs und des Unglaubens der Juden. Hierin ist gewiß ein Fortschritt zu erblicken; ähnlich ist auch die Zweckbestimmung des Marcusevangeliums etwas verallgemeinert, und beim 3. Evangelium dürfte er auch weniger minutiös als Aberle sein, aber ohne Bezugnahme auf die Sache Pauli in Rom wird er nicht vorbeikommen. Auch jetzt noch möchte ich wünschen, daß von den Aberle'schen Manuscripten wenigstens noch die Synopsis der Leidensgeschichte publicirt würde, weil dort die Brauchbarkeit der Grund-

anschauungen zur Ausgleichung von Differenzen recht augenfällig wird.

Die Abfassung des 2. Evangeliums verlegt Dr. Schanz nach den Tod des Apostelfürsten. Hier dürfte er eher Anklang finden, als wenn er auch das erste Evangelium so spät entstanden sein läßt. Die Charakteristik und Eintheilung des Evangeliums ist recht anschaulich gegeben, ebenso das Literaturverzeichniß, wobei immer ganz kurz der Standpunkt des betreffenden Autors gekennzeichnet ist. Ein Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten ist nicht gemacht.

Was die Erklärung des Einzelnen betrifft, so beruht ihre Stärke in der philologisch-kritischen Seite. Der Textkritik wird eine große Beachtung gewidmet, aber der Apparat ist meist auf jeder Seite in die Noten verwiesen. Die Erklärungen sind kurz, scharf, präcis und kommen allen Anforderungen entgegen, die man vom textkritischen, grammatischen, historischen, archäologischen, und hermeneutischen Standpunkt an einen auf der Höhe der Wissenschaft stehenden Commentar stellen kann. „Die Auswahl der Autoren und Citate wurde so viel als möglich in der Weise getroffen, daß die Hauptperioden erkannt werden können." Meist wird eine größere Reihe von Exegeten, die für eine Ansicht eintreten, in die Klammer gesetzt. In der Regel wird einem evangelischen Abschnitt eine kurze Auseinandersetzung über Zusammenhang, Plan, Bedeutung desselben für den Evangelisten vorausgeschickt, worauf dann die Worterklärung folgt. Sehr oft werden grammatische Regeln, oft auch Citate aus den heidnischen Klassikern gegeben. Vom Standpunkt der Wissenschaft kann man sich über eine so gediegene Arbeit nur freuen, vom Standpunkt der Leser aus dürfte jedoch das grammatische Moment etwas weniger betont sein. Wenn der Verfasser in verwickelten Fragen sich schließlich z. B. mit der Erklärung des hl. Chrysostomus begnügt und das Citat im Urtext gibt, so ist vom wissenschaftlichen Standpunkt nichts dagegen zu erinnern, ob aber alle Leser noch einen hl. Chrysostomus übersetzen können, ist eine andere Frage. Dr. Schanz scheint mit Absicht auf Alles zu verzichten, was nicht stricte von einem streng wissenschaftlichen Commentar gefordert ist, und er will die Leser an eine theilweise schwere Kost gewöhnen. Auf dogmatische oder moralische Erörterungen wird Verzicht geleistet, oder höchstens werden solche kurz angedeutet.

Bei der Versuchungsgeschichte z. B. findet sich die Andeutung, daß hier eine Beziehung auf den Vorgang im Paradies vorliege, aber mehr wird nicht gegeben, so fruchtbar auch dieser Gedanke wäre. Bei der letzten Angst Christi am Oelberge wird eine Hinweisung auf die Bedeutung derselben vermißt, während die Worterklärung sehr genau ist. Doch mögen solche Wünsche sofort auch wieder unterdrückt werden, weil dem Verfasser oft ein Hinweis auf das Matthäusevangelium genügt. Eine deutsche Uebersetzung ist nicht beigefügt, kann aber auch leicht vermißt werden. Die Erklärung hält sich streng an den Urtext; die kirchliche Uebersetzung ist nicht berücksichtigt. Bei der Verklärung würde ich nicht so stark betonen, daß sie für Christus den Zweck hatte, ihn vor dem schweren Gang nach Jerusalem auf den harten Gang vorzubereiten und zu stärken. Sehr brauchbar ist die Beigabe des Sachregisters, das sich auch auf das Matthäusevangelium erstreckt. Mein sehnlichster Wunsch geht dahin, daß die streng wissenschaftliche Form unseres Buches den Leserkreis nicht vermindern, sondern vergrößern möge.

Münster. Dr. B. Schäfer.

Pastoral-Medicin von Dr. Carl Kapellmann. 5. Auflage. Aachen, Barth. 1881. VIII. 238 S.

Handbuch der Pastoralmedicin mit besonderer Berücksichtigung der Hygieine. Von Dr. August Stöhr. Freiburg, Herder. 1881. VI. 476 S.

Pastoralmedicin. Die Naturwissenschaft auf dem Gebiete der katholischen Moral und Pastoral. Ein Handbuch für den katholischen Clerus, von Dr. C. W. M. von Olfers. Freiburg, Herder. 1881. VIII. 216 S.

Die Pastoralmedicin hat die Aufgabe, dem Seelsorger jene physiologischen und pathologischen Kenntnisse zu vermitteln, die ihm in der Ausübung seines Amtes von Werth und Nutzen sein können. Mehrere der älteren Pastoralmedicinen glauben diese Lehrsätze für den Priester wohl auch deshalb erörtern zu müssen, damit er im Nothfalle, besonders auf dem Lande, im Stande sei, in die Heilungsversuche bei den Kranken selbstthätig einzugreifen. Diese Anschauungen aus dem Zeitalter der humanitären Aufklärung sind glücklicherweise überwunden; der Priester hat nirgends, auch nicht auf dem Lande, den Arzt zu vertreten. Mit vollem Rechte erheben

alle drei verdienstvollen Verfasser der oben genannten pastoralmedicinischen Schriften gar kräftig ihre Stimme gegen derartige „Curpfuschereien". Jeder verständige Priester wird ihnen auch dafür besonderen Dank wissen, daß sie auch von ihrem Standpunkt allen Ernstes sich dagegen aussprechen, daß der Priester unter Umständen sogar verpflichtet sein solle, den Kaiserschnitt auszuführen. Es ist unbegreiflich, wie einem Manne von besonnerer Ueberlegung je so etwas in den Sinn kommen konnte. Nach unserer Ueberzeugung wird jeder Priester, der diese Operation vorzunehmen wagte, irregulär, weil er „imperitus" ist; er wäre denn vor der Priesterweihe praktischer Arzt gewesen. Es ist uns ein Fall bekannt, wo die Umstände so günstig gelagert waren, als sie für einen Priester, der nie Arzt war, es nur immer sein können, und selbst da hat der operirende Priester mit der Mutter auch das Kind verwundet.

Indeß ist die Erfüllung der eigentlichen seelsorgerlichen Pflichten, besonders im Beichtstuhle und am Krankenbette, so oft von pathologischen Kenntnissen bedingt, daß die Pastoralmedicin immer von großem Werthe für den Seelsorger bleiben wird. Jeder Priester, der sich „in der Praxis" befindet, wird dem Arzte aufrichtigen Dank wissen, der ihm kurz und lichtvoll jene Sätze aus der Physiologie, Anatomie, Pathologie, kurz aus dem ganzen Bereiche der Naturwissenschaften erörtert, die für seine pastoralen Entscheidungen und Maßnahmen die nothwendige Unterlage und Voraussetzung bilden. Aus diesem Grunde erklärt es sich wohl zumeist, daß Kapellmanns Pastoralmedicin in vier Jahren fünf Auflagen erlebte[1]) und Stöhrs Handbuch der Pastoralmedicin gleich bei seinem Erscheinen auch schon vergriffen war. Die eben ausgegebene Pastoralmedicin von Olfers wird in dieser Beziehung ganz sicher keine Ausnahme machen.

Man hat sich zwar in der Auffassung der Pastoralmedicin über die oben bezeichneten Punkte geeiniget; trotzdem besteht auch jetzt noch eine nicht unbedeutende Verschiedenheit. Stöhr glaubte eine vollständige Hygieine des Klerikers damit verbinden zu müssen, und Kapellmann ist der Ansicht, die Pastoralmedicin werde nicht bloß für Priester, sondern auch für Aerzte geschrieben und müsse

---

[1]) Im Jahre 1879 erschien sie in lateinischer Sprache.

ihnen „jene dogmatischen und moralischen Grundsätze mittheilen, welche sie kennen müßen, damit ihr Handeln überall die rechte Sicherheit und Sittlichkeit erhalte.“ Das Richtige scheint uns hierin Olfers getroffen zu haben, der sich darauf beschränkt, in seinem pastoralmedicinischen Werke jene Lehrpunkte aus dem gesammten Gebiete der Naturwissenschaften zu besprechen, „die mit der Moral und Pastoral in irgend eine Berührung treten.“ Darum wünschten wir unter dieser Rücksicht aus Stöhr's Handbuch sowohl die allgemeine als die specielle Hygieine des Klerikers ausgeschieden, so sehr sie auch manchem Priester willkommen sein mag, und Vieles von dem, was unter der Ueberschrift „Pathologie des Klerikers“ gesagt wird, in anderen Abschnitten untergebracht. Bei Kapellmann ist die Differenz in der Auffassung mehr eine theoretische als praktische. Obgleich dessen Pastoralmedicin principiell auch den Arzt berücksichtigen und ihm moralische Unterweisungen geben will, so enthält sie doch thatsächlich, wenn man vom Abschnitte über die Taufe absieht, kaum etwas, was dem Buche eine ungebührliche und für den Seelsorger zwecklose Ausdehnung gegeben hätte.

Von einer systematischen Anordnung des zu behandelnden Lehrstoffes haben sie alle drei Umgang genommen. Olfers legt der Eintheilung seines Werkes den Entwicklungsgang des menschlichen Körpers zu Grunde. Nach einer für Laien in der Medicin recht klar und übersichtlich geschriebenen „anatomisch-physiologischen Vorbetrachtung“ verfolgt er den Menschen „auf seiner Wanderschaft durch das Erdenleben“ „vom Mutterleibe bis zum Grabe“, überall seine pastoralmedicinischen Bemerkungen anknüpfend. Kapellmann lehnt seine Erörterungen nach Art der Casuisten an die hiehergehörigen Gebote und Sacramente an und fügt noch einige Abschnitte über lebensgefährliche Krankheiten, Agonie, Scheintod u. dgl. bei. Stöhr bietet unter dem gewöhnlichen Titel Anderes, als eine Pastoralmedicin sonst zu enthalten pflegt. Außer der schon erwähnten Hygieine des Klerikers, die mehr als die Hälfte des Buches füllt, gibt er „eine Analyse aller Beziehungen, in denen Theologie und Heilkunde zu einander stehen“. Er deutet diese an in folgenden Kapitelüberschriften: der Seelsorger und der Kranke, der Seelsorger und der Arzt, der Seelsorger dem medicinischen Aberglauben gegenüber, Ascese und Heilkunde. Auch in der Darstellung zeigt Stöhr die ausgeprägteste Eigenart. Kapellmann und Olfers schreiben

knapp und bündig, einfach, nüchtern, schmucklos; Stöhr spricht in voller wortreicher Rede, glanzvoll, begeistert, oft hinreißend; einzelne Scenen werden mit lebhaften, phantasiereichen Farben gezeichnet; innere Stimmungen, pathologische Erscheinungen oft in kräftiger, schwungvoller Sprache mit wahrer Meisterschaft geschildert. Daß ein zahlreiches Auditorium mit regem Interesse und gespannter Aufmerksamkeit seinen Vorträgen gelauscht hat, wird man gerne glauben; daß aber bei Vorträgen, die offenbar auch auf Effect berechnet sind, nicht jeder Satz in der Allgemeinheit, in der er gesprochen wird, vor der nüchternen Kritik Stand hält, ist gleichfalls leicht begreiflich. Wahre und aufrichtige Liebe und Begeisterung für den hl. Glauben und die katholische Kirche und der Geist demüthiger Unterordnung unter der kirchlichen Auctorität ist allen gemein, wenn auch wieder nur Stöhr es ist, der diesen Gesinnungen beredten Ausdruck verleiht.

Eine Bemerkung, die vielleicht wie ein leichter Tadel klingt, können wir nicht unterdrücken, daß nämlich die Verfasser der neuesten pastoralmedicinischen Werke über Gebühr viel das moraltheologische Gebiet betreten. Wenn der Arzt, der sich berufen fühlt, eine Pastoralmedicin zu schreiben, die zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften bestehenden Berührungspunkte sorgfältig aufsucht und von seinem Standpunkte eingehend prüft und erörtert, so löst er damit eine ureigene Aufgabe seines Faches und jeder geistliche Leser wird die Arbeit freudig begrüßen: er schafft für den Theologen die Grundlagen und Voraussetzungen, von welchen die Lösung vieler Fragen bedingt ist; wenn er es aber unternimmt, moraltheologische Fragen selbst zu lösen und zu entscheiden, so betritt er ein fremdes Gebiet und geht über die ihm gewordene Aufgabe hinaus. Fragen wie diese, ob das Chloroformiren überhaupt, ob es bei normalen Entbindungen, ob der Gebrauch des Morphiums erlaubt sei, ob die Mutter das Kind selbst stillen müße, oder ob sie es einer Amme geben darf u. dgl. können ohne Voraussetzungen aus dem Bereiche der Naturwissenschaften nicht allseitig erörtert und gründlich gelöst werden. Wenn nun der Arzt möglichst genau die Wirkungen schildert, die Chloroform und Morphium auf den menschlichen Organismus ausüben; wenn er Alles sorgfältig mittheilt, was gegen das „Aufpäppeln“ vom medicinischen Standpunkte gesagt werden kann: so leistet er einen dankenswerthen Dienst; — die Frage nach der

Erlaubtheit gehört aber in die Theologie, und theologische Fragen zu lösen, hat ein Arzt, man nehme es nicht übel, wenn wir's sagen, weder Beruf noch Geschick. Wie der medicinische Laie bei Beurtheilung und Behandlung eines Kranken nie den Arzt ersetzen kann: es fehlt ihm dazu der kundige und geübte Blick des Praktikers, so kann der Laie in der Theologie nie den Moralisten oder Casuisten vertreten: es fehlt ihm das umsichtige Urtheil und der sichere Takt des geschulten Theologen in der Anwendung der Principien auf die vorliegenden Fälle. Aus diesem Grunde wird es niemanden überraschen, wenn wir sagen, daß der Moralist mit den Deductionen unserer Pastoralmediciner, so groß auch seine Anerkennung ihrer sonstigen gewiß vorzüglichen Leistungen sein mag, nicht überall einverstanden sein kann und daß der Leser auf ihre Behauptungen, wo sie Theologisches betreffen, sich nicht durchwegs verlassen darf.

Wo Olfers vom articulus mortis spricht, citirt er S. 163 und 164 zwei Sätze aus dem hl. Alphons und meint, in beiden sollte es anstatt periculum, articulus mortis heißen; indeß geben beide Stellen keinen richtigen Sinn, wenn anstatt periculum, das der heilige Alphons gebraucht, articulus gesetzt würde. Olfers scheint sich überhaupt von articulus mortis einen anderen Begriff gebildet zu haben, als die Casuisten mit diesem Worte gewöhnlich verbinden. Diesen Satz wenigstens, der bei O. S. 159 steht: „Ein Soldat im Kugelregen befindet sich in articulo mortis" würde wohl kaum ein Moralist unterschreiben. Wenn ein Soldat von einer Kugel schwer verwundet in Todesröcheln auf dem Schlachtfelde daliegt, dann befindet er sich in articulo mortis. — Kapellmann glaubt den zwei Fragen: darf der Kranke zur Entfernung eines nicht lebensgefährlichen Uebels eine lebensgefährliche Operation verlangen? — und darf der Arzt eine solche Operation ausführen? unter Umständen eine verschiedene Lösung geben zu müssen. Wir sind der Ansicht, daß der Arzt eine Operation, die der Kranke nicht verlangen kann, auch nicht vornehmen darf. Wenn der Wunsch des Kranken gegen das Sittengesetz verstößt, so gilt dasselbe auch von der Handlung des Arztes, der den sündhaften Wunsch befriediget. — Es handelt sich um den Fall, ob der noch nüchtern ist und die hl. Kommunion empfangen darf, der des Nachts ein Stück Zucker in den Mund nimmt und nach Mitternacht noch etwas davon verschluckt. Der hl. Alphons verneint es und gibt als Grund an: quia non est illa reliquia comestionis praecedentis diei, sed continuata comestio. Dazu macht nun Olfers folgende Bemerkung: „Nach den neueren Beobachtungen über die Wirkungen der Mundsecrete kann man den erwähnten Vorgang nicht als ein fortgesetztes Essen, sondern nur als eine fortgesetzte Verdauung auffassen, da mit der Einführung in die Mundhöhle sofort Veränderungen in der Substanz des

Eingeführten beginnen, und man also von dem Stoff, der aus der Mundhöhle in den Schlund kommt, nicht eigentlich sagen kann, er komme von Außen; denn der Bissen, der aus dem Munde in den Schlund geleitet, ist seiner Natur nach nicht mehr dasselbe, was von Außen in den Mund eingeführt wurde." Da ist denn doch die angewandte Chemie auf eine Spitze getrieben, wo sie mit dem gesunden Sinn nicht mehr harmonirt. Was wir kauen nennen, müßte man essen und was wir essen nennen, müßte man verdauen heißen, und da das Nüchternsein nicht durch das Verdauen, sondern durch das Essen aufgehoben wird, so wäre der, welcher ein Stück Brod zerkaut und dann aus der Mundhöhle entfernt, nicht mehr nüchtern, wer hingegen ein Stück Brod vor Mitternacht kaut und nach Mitternacht „aus dem Munde in den Schlund gleiten läßt," der könnte noch die hl. Communion empfangen." — In einigen Ländern ist es Sitte, am Feste der Epiphanie alle Räume der Häuser zu segnen und bei dieser Gelegenheit die Anfangsbuchstaben der Namen der hl. drei Könige auf alle Thüren des Hauses zu schreiben. Es ist dieser fromme Gebrauch ein wahres Sacramentale und die Kirche hat eine Segensformel approbirt, mit der die Kreide, die zum Schreiben der drei Anfangsbuchstaben gebraucht wird, geweiht werden soll, ut quicunque in ea in domus suae portis scripserint nomina sanctorum tuorum Gaspari, Melchioris et Baltassar, per eorum intercessionem et merita etc.; es sind also nicht, wie Stöhr S. 389 meint, „abergläubische Bauern", welche die genannten Buchstaben an ihren Stallthüren anbringen. — Der hl. Alphons sagt, wer durch ungebührliche Bußstrenge sich wissentlich das Leben bedeutend verkürzt, macht sich einer schweren Sünde schuldig; — und dann wieder: der Kranke, dem der Arzt den Rath ertheilt, zur Beförderung seiner Genesung nicht zu fasten, braucht diesen Rath nicht zu befolgen. Olfers gibt zu diesen Sätzen S. 92 folgenden wohl gezwungenen Commentar: „Die beiden Fälle dürften in praxi schwer auseinanderzuhalten sein. Liguori will so unterscheiden: Würde der Kranke direct durch das Fasten (ab extrinseco) sterben, so darf er nicht fasten; ist aber sein Tod durch die Krankheit an und für sich (ab intrinseco) zu erwarten, so darf er selbst dann fasten, wenn er durch das Nichtfasten seine Genesung herbeiführen könnte." Der Gedanke des hl. Alphons ist ein anderer; im ersteren Falle handelt es sich um einen Menschen, gleichviel ob er gesund ist oder kränklich, der sich durch unvernünftige Bußstrenge physisch zu Grunde richtet und früh ins Grab bringt; im letzteren um einen Reconvalescenten, der die völlige Genesung gegen den Rath des Arztes lieber um ein paar Tage verzögert, als daß er das Fastengebot übertreten wollte. — Kapellmann beschäftiget sich S. 9—18 viel und eingehend mit dem künstlichen Abortus und der s. g. Verkleinerungsoperation. Wir wollen weder der einen noch der anderen dieser ärztlichen Hülfsmethoden das Wort reden; aber so viel scheint uns sicher zu sein, daß die Beweisführungen K.'s die Unerlaubtheit derselben nicht genügend und nicht überzeugend darthun. Auch können ein paar Sätze, die im Laufe der Argumentation als zweifellose Wahrheit

ausgesprochen sind, nicht ohne Grund beanstandet werden. Um die bekannte Meinung des hl. Thomas zu widerlegen, der zu Folge der menschliche Embryo nach einander von drei verschiedenen Lebensprincipien beseelt wird, sagt K. S. 10: „Warum ein mehrmaliges unmittelbares Eingreifen der schöpferischen Thätigkeit annehmen, wo ein Schöpfungsact ausreicht?“ Aber um das vegetative und sensitive Lebensprincip, die s. g. Pflanzen- und Thierseele hervorzubringen, braucht es kein unmittelbares Eingreifen der schöpferischen Thätigkeit, dazu reichen die Naturkräfte aus; wohl aber kann die Menschenseele nur durch einen Schöpfungsact ins Dasein treten. Ferner scheint uns die Behauptung nicht richtig zu sein, daß der Abortus (jedesmal) als direkten Effect den Tod des Fötus zur Folge hat. In diesem Punkte ist die Redeweise Olfers' S. 17 correcter. — Wo Olfers S. 43 von der Zerstörung der eucharistischen Gestalten spricht, ist die Redeweise weder dogmatisch noch philosophisch genau; denn eine „Substanz“ des Brodes oder Weines ist nach der Wandlung nicht mehr vorhanden, und von einer Substanz der Accidenzen zu reden, geht nicht an: diese besitzen wohl eine Natur oder Wesenheit, aber keine Substanz. Der Sinn der am angegebenen Orte citirten Stelle des hl. Alphons ist dieser: Wenn die äußern Gestalten (des Brodes) in ihrer chemisch-physikalischen Beschaffenheit der Art verändert sind, daß unter so veränderten Gestalten nach den bestehenden Naturgesetzen die Substanz des Brodes schon zerstört wäre, dann hört die sacramentale Gegenwart des Herrn auf. Uebrigens sind O. S. 44 und K. S. 124 über die Zeit, die vergehen muß, bis die eucharistischen Gestalten in ihrem Wesen alterirt sind, nicht derselben Ansicht. —

Was Stöhr's Klage über die Unterlassung von Belebungsversuchen an neugebornen Kindern zum Zwecke des Empfanges der hl. Taufe S. 313 f. für einen Nutzen haben soll, ist nicht klar. Jeder Priester oder wer immer in solchen Lagen dazu berufen ist, wird ein Kind, dessen Tod nicht zweifellos sicher ist, sofort taufen; und die nachher angestellten Belebunsversuche können an der Giltigkeit der empfangenen Taufe nichts ändern. Gelingen die Belebungsversuche, so war das Kind, als es getauft wurde, am Leben: einem todtgebornen Kinde werden alle Versuche mit natürlichen Mitteln nicht wieder neues Leben einhauchen; gelingen sie nicht, so ist geschehen, was eben geschehen konnte: die Vermuthung, daß auch nur eine „vita minima“ vorhanden sei, reicht hin, um die Taufe spenden zu dürfen; daß sie giltig war' kann auch nach vergeblichen Belebungsversuchen nicht entschieden verneint werden. — Wir können uns nicht davon überzeugen, daß Olfers die „Intention der maßgebenden Autoren getroffen“ habe, wenn er S. 120 sagt: „Lebensgefahr ist dann vorhanden, sobald es möglich ist, vermuthungsweise zu bestimmen, wann etwa bei ungünstigem Ausgange der Krankheit das Leben enden kann.“ Nicht auf das „Wann“ kommt es hier an, sondern darauf, daß die Möglichkeit eines tödtlichen Ausganges evident vorhanden ist. — Bei der Frage über die Erlaubtheit bloß „kosmetischer Operationen“ spricht sich Stöhr S. 302, anders als Kapellmann S. 19, gegen die Er-

laubtheit aus. Die Verschiedenheit der Ansichten beruht wohl auf der Verschiedenheit der Fälle, welche die genannten Verfaßer im Auge haben. Denn so sehr es als unerlaubt verurtheilt werden muß, aus einer reinen „Eitelkeitsgrille“ sich einer lebensgefährlichen Operation zu unterziehen, so wenig kann man vom Standpunkte der Moral dagegen einwenden, daß ein Mensch von einem wahrhaft lästigen Uebel, wodurch ihm das Leben oft schwerer wird als der Tod, in einer lebensgefährlichen Operation Heilung sucht. —

Noch nach einer andern Richtung scheint uns zwar nicht Kapellmann und Stöhr, wohl aber Olfers etwas zu weit gegangen zu sein, wo er nämlich sich bemüht über einzelne Lehrpunkte seinen Lesern einen möglichst vollständigen pastoral-theologischen Unterricht zu geben. Z. B. alle kirchlichen Vorschriften, die sich auf den articulus mortis beziehen mit sorgfältigster Genauigkeit zusammenstellen, das scheint uns außer dem Zwecke der Pastoralmedicin zu liegen. Ebenso ist das in der längeren Abhandlung über den Priesterstand S. 177 ff. von der Ausbildung der Sprachwerkzeuge durch den Gesang und von der Ansteckung bei Kranken Gesagte sehr gut und dankenswerth; das Uebrige gehört aber entweder in die Moral oder in die Pastoral oder in das Kirchenrecht und ist in jedem Compendium der Theologie zu finden. Es wäre zu bedauern, wenn der Priester sich damit zufrieden gäbe, was er über theologische Lehrpunkte aus einer Pastoralmedicin lernen kann; und das um so mehr, als manche Behauptungen nicht mit Unrecht beanstandet werden können. Wenn es bei Olfers S. 165 heißt: „Denjenigen, die in actuali peccato sterben, ist die heil. Oelung zu verweigeren, selbst wenn man sie absolviren kann.“; so steht diesem Satze die Pastoralregel entgegen, die Schüch (Handbuch der Pastoraltheologie S. 737) so ausdrückt: Wer die Lossprechung (bedingt oder unbedingt) in articulo mortis erhalten kann, dann kann auch die letzte Oelung, welche die Vollendung der Buße ist, (in derselben Weise) gespendet werden.“ O. beruft sich für seine Behauptung zwar auf Gousset; allein selbst der beste Autor ist nicht in jedem Punkte ein zuverläßiger Gewährsmann.

Am häufigsten sind die Berührungspunkte zwischen der Moral und der Physiologie da, wo es sich um Sünden gegen das VI. Gebot und um das Geschäft der Fortpflanzung handelt. Daß die Untersuchungen und Beobachtungen, die von den Naturforschern auch auf diesem Felde oft mit unbegreiflicher Unverfrorenheit angestellt wurden,

manches neue Resultat zu Tage gefördert haben, das in der Moral Berücksichtigung fordert, muß anerkannt werden. Und da auch haben Kapellmann und Olfers und zum Theile auch Stöhr (in der pastoralmedicinischen Casuistik) die neuen Ergebniße der Physiologie mit großer Freiheit zur Beurtheilung der alten Lehrsätze der Moral verwendet. Wer die betreffenden Erörterungen liest, wird finden, daß die genannte Beurtheilung nicht immer glücklich ausgefallen; um so gebieterischer tritt aber an die Casuisten von Fach die Forderung heran, die Ergebniße der Naturwissenschaften, namentlich da wo sie Fragen der Moral und Pastoral berühren, kennen zu lernen, und bei der Lösung derselben zu verwerthen. Es läßt sich nicht verkennen, daß mancher moral-theologische Lehrsatz auf Voraussetzungen ruht, die sich nach dem gegenwärtigen Stande der Naturwissenschaften als unhaltbar erwiesen haben, und es ist ein großes Verdienst der Werke, die wir besprechen, daß sie darauf aufmerksam machen. Wie das gegenwärtige sociale und wirthschaftliche Leben eine Menge neuer Fragen aufgeworfen hat, die noch immer auf eine Erörterung und Lösung von Seite der Casuistik warten, so gibt es nach den Beobachtungen der Physiologie eine Reihe alter Fragen, die entweder eine neue Lösung oder eine Rechtfertigung der alten dringend erheischen.

Innsbruck. Noldin S. J.

Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner. Eine Apologetik für jeden Gebildeten von Dr. Christian H. Bosen, Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium zu Köln. Vierte Auflage, bearbeitet von Dr. Ferdinand Rheinstädter, Religionslehrer am Gymnasium zu Neuß. Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg. Herder, 1881. 857 S.

Der Apologetik ist in unserer Zeit eine ebenso wichtige als umfassende Aufgabe erwachsen. Der Geist der Verneinung, der die Atmosphäre durchweht, die vielseitigen, heftigsten Angriffe gegen die christliche Offenbarung auf dem Gebiete der „exacten Wissenschaften", der Radikalismus einer ungläubigen Philosophie rütteln an den Grundpfeilern des Christenthums, ja des Glaubens an eine höhere Weltordnung überhaupt und fordern die gläubige Wissenschaft zum Vertheidigungskampfe heraus. Die katholische Wissenschaft verkennt das dringende Bedürfniß der Gegenwart und ihre demselben ent-

sprechende Aufgabe nicht; die Literatur der letzten Decennien ist reich an apologetischen Erzeugnissen, meist Monographien. Unter den apologetischen Werken mit universellem Charakter nimmt die in den weitesten Kreisen bekannte Apologie von Dr. Bosen eine hervorragende Stelle ein. Die Anschauung des Bearbeiters der vierten Auflage über dieses Werk theilen wir vollends: „Mag dasselbe an Wissenschaftlichkeit weit übertroffen sein von den Werken Hettingers und Hacke's, es behält seinen originellen Werth und ist durch die Ruhe gründlicher Erörterung im Tone edler Conversation vielleicht geeigneter, den Gläubigen zu festigen, den Zweifler zu klären und zu beruhigen, den Ungläubigen zu überzeugen, als irgend ein anderes auf dem deutschen Büchermarkt.“ Bosens Apologie enthält Vorzüge, die durch keine Wissenschaftlichkeit ersetzt werden können. Das Buch wendet sich, wie es der selige Verfasser selbst in der Vorrede zur zweiten Auflage ausgesprochen hat, überall an das ruhige Nachdenken des Lesers, und wir können hinzufügen, es regt dasselbe mächtig an und, worin wir seinen höchsten Vorzug erblicken, veranlaßt den Leser durch eine äußerst glückliche Verwerthung des psychologischen Momentes zur wichtigen Reflexion auf sein Inneres, es sucht den Unglauben in seinem geheimen Verstecke, im Herzen auf. Die sprachliche Darstellung ist zwar einfach, aber nichts weniger als langweilig; die Klarheit, Durchsichtigkeit und Anschaulichkeit des Gedankens sucht ihres gleichen. Niemals verletzt Bosen, gewinnt vielmehr durch die leidenschaftslose Ruhe, durch den wohlwollenden Ton einer edel gehaltenen Sprache. Seine Apologie des Christenthums und des Katholizismus ist nicht in hohem Grade ausgezeichnet durch das, was man Erudition nennt, aber sie bekundet seltene Menschenkenntniß gepaart mit tiefem, durchdringendem Denken. Nicht nur die persönlichen Freunde und Schüler des bereits vor einem Decennium dahingeschiedenen Verfassers, sondern alle, die sein Werk kennen, werden darum eine neue Auflage desselben mit lebhafter Freude begrüßt haben.

Durch die Neubearbeitung hat das Werk an seiner glücklichen Eigenart und Originalität ebenso entschieden verloren, als es an wissenschaftlicher Form und dogmatischer Correctheit gewonnen hat. Hiedurch ist noch kein Tadel über die Neubearbeitung ausgesprochen. Eine wenigstens theilweise Umarbeitung war Bedürfniß.

Einerseits enthielt das Werk Bosens mehrfach Ungenauigkeiten, bekanntlich auch solche dogmatischer Natur; andererseits durfte der neueste Fortschritt der Wissenschaften nicht unberücksichtigt bleiben. „Erhebung des Werkes auf den Standpunkt neuester Wissenschaft, dogmatische Correctheit und größere Vorsicht in wissenschaftlich noch unentschiedenen Fragen sind die Ziele, welche den Bearbeiter der neuen Auflage leiteten." Referent kann dem Herrn Rheinstädter das Zeugniß nicht vorenthalten, daß es ihm bei dankenswerthem Eifer, umfassenden Kenntnissen und dogmatischer Gewandtheit im hohen Grade gelungen ist, das vorgesteckte Ziel zu erreichen, und kann darum auch den Verlust der werthvollen Originalität des Bosen'schen Werkes, insoweit dieselbe diesem Ziele geopfert erscheint, nicht beklagen. Aber war hiezu wirklich erforderlich, daß von der Waffe des Witzes und der Ironie gegenüber den Gegnern so ausgiebiger Gebrauch gemacht wurde? Rheinstädter hat auch in der neuen Auflage Bosens beachtenswerthe Worte stehen gelassen: „Aber der fromme Eifer darf es nie vergessen, daß in diesem Kampfe, auch bei der größten Lebhaftigkeit liebende Schonung der Personen mit heiligem Ernste gegen die Lüge verbunden bleiben muß. Niemand bekehrt seinen Mitmenschen durch Beleidigung." Hätte er sich diesen Satz doch stets gegenwärtig gehalten! Mitunter finden hämische Bemerkungen gerade dort eine Stelle, wo sich die anderen Waffen, mit denen operirt wird, weniger wirksam erweisen; so z. B. auf Seite 117, 121, 130. Auf die weitaus größere Mehrzahl derjenigen, die ein Bedürfniß nach Befestigung ihrer Glaubensüberzeugung, nach Aufschluß und Beruhigung ihrer Zweifel in sich fühlen, macht der Gebrauch dieser Waffe einen ungünstigen Eindruck. Der Fehler ist um so entschiedener zu mißbilligen, als er mit den unverändert gebliebenen Theilen des Bosen'schen Werkes zu grell contrastirt.

Die Anlage des Werkes ist im Wesentlichen dieselbe geblieben; dieselbe Anzahl (17) und Anordnung der Capitel; dieselbe Anzahl (104) von §§; letztere haben aber nach Inhalt und Anordnung eine mehrfache Veränderung erfahren und sind zum Theile ganz neu bearbeitet worden. Näher auf die Sache einzugehen verbietet der dem Referat zugemessene Raum. Nur die wichtigsten der bei genauer Einsichtnahme und bis ins Detail gehen-

den Vergleichung der neuen Auflage mit der zweiten gemachten Wahrnehmungen mögen eine cursorische Erwähnung finden.

Im I. Capitel: „Kurzgefaßte Vertheidigung des Christenthums als Einleitung“, hat der Begriff des Gewissens eine vortheilhafte Präcision erlangt in der Definition: „Das Gewissen ist das sittliche Bewußtsein des Menschen, in welchem er 1. sich dem Gesetze, das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen, unbedingt verpflichtet und verantwortlich weiß, und 2. dieß Gesetz in obersten allgemein giltigen und unfehlbaren Grundsätzen erkennt, und 3. dasselbe vermittels seines fehlbaren Verstandes auf seine einzelnen Handlungen vor und nach derselben anwendet. Das dritte Moment nennen wir den Gewissensausspruch, das zweite die Gewissensgrundsätze, das erste aber die Gewissensstimme, oder die Stimme Gottes im Menschen.“ In der Ausführung tritt aber der übermenschliche Charakter des „höheren Sollen“ über dem Wollen zu wenig hervor; auch der Atheist muß ein solches anerkennen, wenn er anders den Unterschied zwischen Gut und Bös nicht gänzlich leugnet; die Macht der objectiven, vom Menschen unabhängigen Wahrheit ist auch ein über dem Wollen stehendes „Gesetz.“ — Im II. Capitel: „Von der Natur des christlichen Glaubens und von seiner Stellung gegenüber der Wissenschaft“ wurde nach des Bearbeiters eigenen Worten „manche philosophische und theologische Ungenauigkeit entfernt und im §. 14 der bekannte Satz Lessings von den zwei Händen einer eingehenderen Widerlegung gewürdigt.“ Die Aenderung hätte noch etwas weiter gehen können. Im §. 6 über die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung legen die angezogenen Beispiele vom Spiegelbild, von dem gebrochenen Stabe im Wasser und die hiezu gegebene Erklärung den Gedanken nahe, jener Naturzwang, die Gegenstände der sinnlichen Erscheinung als das für wirklich zu halten, was sie den Sinnen scheinen, von dem der Verfasser spricht, sei eben nur die Geläufigkeit unseres subjectiven Urtheiles bei Sinneswahrnehmungen, ein Gedanke, mit dem sich die objective Wirklichkeit der Sinneswahrnehmungen nicht vertragen kann. Die „moralische“ Ueberzeugung als die Ueberzeugung, die nicht ohne Einfluß des Willens zu Stande kommt, darf nicht auf das blose Gebiet des Glaubens beschränkt werden. Ueberhaupt spricht der erkenntnißtheoretische Theil auch in seiner neuen Form weniger an. Das III. Capitel: „Die Gründe des Un-

glaubens" ist ohne nennenswerthe Aenderung in die neue Auflage übergegangen. Dagegen hat das IV. Capitel: „Die Lehre von der Geistigkeit der Seele und ihr Gegensatz, der Materialismus" eine gründliche, in wissenschaftlicher Beziehung vortheilhafte Umgestaltung erfahren. Das reiche Material erscheint logisch und übersichtlich geordnet, aber etwas zu wenig durchdacht, daher die geltend gemachten Beweismomente mehrfach nicht ausreichend entwickelt, hin und wieder fehlerhaft erscheinen, während nicht unwichtige gänzlich übergangen sind. So motiviren z. B. die oberflächlichen Bemerkungen über das Traumleben S. 127 die Witzeleien über Darvin nicht. Fehlerhaft ist das Argument, wornach aus der Thatsache, daß das Bewußtsein des eigenen Ich ein unmittelbares, das Wissen um das Gehirn aber nur ein durch äußere Beobachtung vermitteltes sei, der Schluß gezogen wird, daß das Bewußtsein nicht eine Funktion des Gehirns sein könne; denn das Bewußtsein sagt mir ja auch nicht unmittelbar, daß das Ich ein Geist sei. Die Natur des bewußten Subjects ist bei unserem gegenwärtigen Zustande nicht unmittelbarer Gegenstand des Selbstbewußtseins. Der Hinweis auf den Contrast zwischen den Soldaten und den Schulbuben auf dem Exercirplatze, sowie zwischen dem Franzosen und dem Engländer beim Schalle französischer Laute thut seine Wirkung nicht; der Materialist kann sich auf die Disposition berufen, die erforderlich ist, wenn z. B. die magnetische Kraft in Wirksamkeit treten soll. Die drei Syllogismen auf S. 129, womit der innere Widerspruch des Materialismus aufgedeckt werden soll, wird der materialistisch gesinnte Lehrer einfach als „dialektische Spitzfindigkeit" bezeichnen. Daß mehr als zwei Drittel aller Menschen unbedenklich die Sterblichkeit der Unsterblichkeit der Seele vorziehen würden, wenn es in ihrem Belieben stände, ist doch eine gewagte Behauptung. Mehreres in diesem Capitel hätte unter Hinweis auf Specialwerke kürzer behandelt werden können. Dagegen wäre eine Besprechung des Verhältnisses zwischen der Sprache und dem Denken, namentlich aber nachdrückliche Betonung des übersinnlichen Charakters der Objecte des menschlichen Erkennens und Wollens erwünscht gewesen.

Auch das V. Capitel „Vom Dasein Gottes" ist „zur Tilgung ontologischer Anklänge und philosophischer Controversen" gänzlich umgearbeitet und durch zahlreiche Zuthaten bereichert worden. Die

Behandlung dieses Abschnittes verräth tüchtige philosophische Bildung; trotzdem hat sie uns nicht ganz befriedigt. Die Beweise sind zu weitläufig und zu sehr mit der Widerlegung der Einwürfe verflochten, namentlich aber zu philosophisch gehalten. Der Beweis für die Einheit Gottes ist wohl nicht nothwendig; wenn er aber einmal der Vollständigkeit halber berührt wird, muß es in etwas anderer Weise geschehen, als es S. 257 der Fall ist. Sätze wie folgender (S. 279): „sehr oft warten sie (Naturforscher) nur mit decretirenden Behauptungen auf und bekennen ganz naiv, daß sie dies nur behaupten, weil sie es behaupten müssen, um den Schöpfer leugnen zu können" werden in manchen Lesern, wenn nicht eclatante Belege beigebracht werden, Mißstimmung hervorrufen, indem sie in denselben Uebertreibung oder gar Verleumdung erblicken. Unrichtig ist, daß der Anblick furchtbarer Naturereignisse die Idee der Gottheit nicht erst wachrufen könne, wie S. 312 ausgesprochen ist. Ebenso geht die Behauptung zu weit, daß nur das allgemeine menschliche Denkvermögen, mit Ausschluß des Gemüthes, als einzig denkbare Mutter der allgemeinen Gotteserkenntniß übrig bleibe.

Im VI. Capitel „Von der Wesenheit des Unendlichen und den göttlichen Eigenschaften" wurde namentlich die bekannte Beschränkung der göttlichen Allwissenheit beseitigt; zugleich sehen wir einer logischer geordneten, correkteren Darstellung der göttlichen Eigenschaften auch die moralischen Eigenschaften Gottes beigefügt. Der Satz (S. 341): „Gottes Wille schwankt niemals, sondern ist ewig und unwandelbar, aber frei entschieden über Alles, was er will," enthält doch noch eine Incorrektheit; Gottes Wollen ist ad intra nicht frei.

Im VII. Capitel „Die Erschaffung der Welt" fand die Abhandlung über das Sechstagewerk, ebenso im VIII. Capitel „Das Menschengeschlecht" die Abhandlung über die Erschaffung, das Alter und die Einheit des Menschen, welche Bosen seit der zweiten Auflage in einen Anhang verwiesen hatte, wieder ihren Platz, jedoch in ganz neuer, dem heutigen apologetischen Standpunkte entsprechender Form; auch die übrigen §§. erhielten eine passende Umgestaltung und Erweiterung, so namentlich die Erörterung über die Unsterblichkeit der Seele durch Verwerthung des historischen Beweises, nach Knabenbauer „das Zeugniß des Menschengeschlechts für

die Unsterblichkeit der Seele." In den naturwissenschaftlichen Materien wurden Reisch „Bibel und Natur," Güttler „Naturforschung und Bibel" und Schütz „das exacte Wissen der Naturforscher" benützt. In Bezug auf das Sechstagewerk macht Rheinstädter der Naturforschung die weitgehendsten Zugeständnisse, so daß ein Widerspruch zwischen ihr und dem biblischen Schöpfungsbericht von vorneherein ausgeschlossen bleibt; ob die Exegese sich damit zufrieden gibt ist freilich eine andere Frage. Die S. 407 bezüglich der biblischen Chronologie erwähnte Ansicht „einiger Theologen" über dic Inspiration blos als eine „mildere" Ansicht hinzustellen, scheint dogmatisch bedenklich. Was ferner Rheinstädter S. 425 über die natürliche Unsterblichkeit des unschuldigen Menschen sagt, dürfte denn doch den übernatürlichen Charakter der Unsterblichkeit des ersten Menschen gefährden. Die Definition: „Der Meusch ist ein Geist, der einen Körper belebt," ist nicht nur ungewöhnlich, sondern einfach falsch. Dem indirecten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, welcher fast unverändert aus der früheren Auflage herübergenommen wurde, hätte etwas mehr logische Schärfe gegeben werden sollen.

Im IX. Capitel „Von der göttlichen Vorsehung" sind nur unwesentliche Veränderungen vorgenommen worden. Es will uns bedünken, daß das als Vergleich, auch von Bosen, herbeigezogene Orgelspiel ausgeführt vom Orgelbauer keine zutreffende Vorstellung von der göttlichen Vorsehung gegenüber der willenlosen Natur vermittelt; besser scheint sich hiezu das Bild einer Wasserorgel zu eignen, weil hiedurch den innerweltlichen, vom Schöpfer mit Weisheit geordneten Kräften und ihrem Einfluß auf den Gang der Natur entsprechend Rechnung getragen wird. Eine diesem Bilde entsprechende Auffassung spricht übrigens auch Seite 476 ans. Der das Verhältniß der göttlichen Herrschaft zu den äußeren Wirkungen des menschlichen Willens behandelnde §. 59 hätte entweder gestrichen oder gänzlich umgearbeitet werden sollen; er enthält manche bedenkliche Sätze.

Im X. Capitel „Von der ewigen Vergeltung" „mußte die von Bosen versuchte Lösung der Frage, warum Gott die voraussichtlich zu verdammenden Geister erschaffen habe, gestrichen werden, weil sie auf einer falschen Einschränkung des Vorauswissens Gottes beruhte. Hingegen ist die Einwendung, Gott hätte uns als persön-

liche freie Geister doch ohne die Möglichkeit des Bösen schaffen können, berücksichtigt." In der S. 557 aufgestellten Disjunction ist ein drittes noch mögliches Glied übersehen, nämlich daß Gott, der die Herzen lenkt wie Wasserbächlein, unbeschadet der menschlichen Freiheit derart auf den Bösen einwirken könne, daß dieser endlich auf Gottes Absichten eingehe; das stört die ganze weitere Ausführung. Die im §. 68 besprochene Einwendung: „Warum soll denn nach dem Tode keine Besserung mehr möglich sein?" verdiente wohl eine eingehendere Widerlegung.

Der §. 74, der über die Nichtigkeit eines rationalistischen Christenthums, und die Nothwendigkeit positiver Offenbarung handelt, ist passend in das XI. Capitel „Die christlichen Glaubensgeheimnisse" als Einleitung hinübergezogen worden. Dieses wie die Folgenden sechs Capitel haben nicht weitgehende Abänderungen erfahren, soweit aber solche geschehen sind, gereichen sie der neuen Auflage entschieden zum Vortheile, wie z. B. in Bezug auf die Erbsünde, die Nothwendigkeit der Menschwerdung u. s. w. Im Capitel über die Erbsünde erscheint das Ungenügende eines natürlichen Erklärungsversuches betreffs des Ursprungs des Bösen nicht hinreichend ans Licht gestellt. Hinsichtlich der Geheimnisse wäre wohl auch die Offenbarung der Größe Gottes zu den Zwecken derselben zu rechnen. Die Beantwortung des Einwurfes, daß die Anerkennung der historischen Offenbarung ein schwieriges Studium verlange, ist etwas zu einseitig, weil vorzugsweise für jene giltig, welche von Geburt aus der Kirche angehören.

Im Interesse der Gleichförmigkeit wären wohl auch die ganz neu gearbeiteten Partien mit im Kleindruck ausgeführten Inhaltsangaben zu versehen gewesen; doch fördert wie in diesen, so auch in den übrigen Theilen des Buches eine geeignete Numerirung, welche in der früheren Auflage vermißt wird, die Uebersichtlichkeit. Die von Rheinstädter herrührenden Partien zeichnen sich fast durchwegs durch Frische und Lebendigkeit der Sprache aus. Findet auch nicht Alles und Jedes an dieser neuen Auflage Billigung, so muß doch die Arbeit als eine äußerst verdienstvolle und im Ganzen auch als eine vortrefflich gelungene Leistung bezeichnet werden. Die alten Kampfeswaffen sind neu geschliffen, neue dem Vertheidiger an die Hand gegeben worden.

So möge denn dieses apologetische Werk in seiner neuen, zeitgemäßen Rüstung mit verjüngter Kraft den Kampf gegen den Zweifel und den Unglauben aufnehmen und für Tausende den Sieg erringen!

Innsbruck. Dr. Helfer, Religionslehrer.

Die Sozialpolitik der Kirche. Geschichte der sozialen Entwicklung im Abendlande von J. Albertus. Regensburg bei Pustet. 1881. SS. 715.

„Die soziale Frage", sagt der bereits in weiten Kreisen wohl bekannt gewordene pseudonyme Verfasser obigen Werkes in seiner Vorrede zu demselben, „wird als die Kernfrage der Gegenwart, welche nicht nur die innere, sondern auch die äußere Politik der europäischen Staaten beherrscht, allgemein anerkannt; und seit dem schauerlichen Ereigniße von St. Petersburg zweifelt wohl kein ernster Politiker mehr daran, daß nur eine rechtzeitige und richtige Lösung dieser Frage unsern Kontinent von der tiefsten und ausgedehntesten Erschütterung sichern kann, welche die civilisirte Welt seit dem Beginne der christlichen Aera erfahren hat." Wenn es nun auch nicht Aufgabe dieser Zeitschrift ist, sich mit Politik zu beschäftigen, so kann sie doch eine literarische Erscheinung nicht unberücksichtigt lassen, welche dem Christenthum und seiner concreten äußern Darstellung, der katholischen Kirche, auf wissenschaftlichem Wege und an der Hand der Geschichte wieder jene centrale Stellung zu vindiciren sucht, bei der allein noch das Heil für die Zukunft zu suchen ist. Das Werk zerfällt in drei Bücher, wovon das erste sich mit dem heidnischen Staate befaßt. Wir übergehen dasselbe, und heben daraus nur eine einzige Stelle hervor, welche zugleich auf den Geist schließen läßt, in dem das Werk geschrieben ist. Der Verfasser spricht von dem Rechte der Erstgeburt, welches, „soweit menschliches Forschen in die Nebel der fernsten Geschichte zu dringen vermag," sich anerkannt findet. Der Erstgeborne Noa's war aber Sem, und als Nachkommen desselben bezeichnet man die Assyrier, die Israeliten und die Ismaeliten (Araber). Nachdem jedoch die Juden den Messias verworfen, ging das Vorrecht der Nachkommen Sems auf die Söhne Japhets über. „Durch die eigene Schuld der Erstgebornen," fährt der Verfasser fort, „ist also das Reich der

Gnade an die Söhne Japhet's gekommen; und deren Anspruch auf Weltherrschaft gründet sich ausschließlich darauf, daß sie sich freiwillig erboten haben, die Träger des messianischen Gnadenreiches zu werden, was die Juden von sich wiesen. Nur eine Consequenz von diesem Sachverhältniß ist es, wenn der dem Japhet später zu Theil gewordene Vorzug bedingt bleibt durch das Motiv seiner Gewährung. Nur als **Christen** sind die Arier das bevorzugte Volk der Erde; und wo immer sie vom Christenthum sich wieder abkehren, lebt das natürliche Vorrecht der Semiten auf, welchen als Erstgebornen die irdische Herrschaft gebührt, soweit sie nicht als Mittel für das Reich der Gnade dienen will. Darin liegt die natürliche Erklärung der Erscheinung, daß in dem Maße, als die europäischen Staaten sich entchristlichen, die Juden zur materiellen Herrschaft in denselben gelangen, wobei selbstverständlich darauf wenig ankommt, ob die herrschenden Juden getauft sind, oder die ungetauften Juden unter dem Namen von Christen die Herrschaft ausüben." (S. 62.) So hatten die Japhetiden in den einst so reich gesegneten Reichen Asiens, Afrikas und der Balkanhalbinsel durch ihre Absonderung von der Kirche „die Voraussetzung und Bedingung ihrer sozialen Bevorzugung aufgegeben, (und) das natürliche Recht der Semiten lebte auf; Mohammed erhob sich als Repräsentant jener Weltanschauung, auf welcher einst die Könige von Ninive und Babylon ihre Ansprüche auf die Unterwerfung aller Völker der Erde gegründet hatten." (S. 372.) Dagegen tritt Karl der Große auf als Schirmvogt und Vertheidiger der Kirche, als die Spitze des Herrscherthums „von Gottes Gnaden," und als die Säule des Rechtes und der Bewahrer des Friedens unter den christlichen Nationen, und somit „als Repräsentant jener Weltherrschaft, welche dem Stamme Japhet's versprochen war, so lange als er dieselbe im Dienste des Gottesreiches üben würde .... Darum ist auch er der einzige, welchem der Vertreter des semetischen Herrscherthums, der Kalife des Islam, freiwillig seine Huldigung darbringt, und zwar gerade in dem Moment, wo Mohammed's Halbmond im Zenith seiner Macht und Herrlichkeit stand, unter Harum Arraschid, welcher dem entfernten abendländischen Kaiser die Schlüßel des heiligen Grabes von Jerusalem nebst einem Banner feierlich übersandte als ein Zeichen der demselben zuerkannten Schutzherrschaft über die chr-

würdigste Stätte der Erde." (S. 392.) Mit Recht sagt daher auch der Verfasser: „Könnte es dem vereinten Hasse der Loge und der Sozialdemokratie gelingen, die katholische Kirche an der äußern, wirksamen Entfaltung ihrer Gnadenkraft vollständig, oder auf längere Dauer auch nur in dem Maß des preußischen und Gambetta'schen Culturkampfes zu hindern, so würden die entchristlichten arischen Völker ganz zweifellos in die Sklaverei der Juden verfallen, mögen die letzteren auch noch so gering sein; denn daß es auf die Zahl nicht ankommt, haben wir in der alten Welt gesehen, wo wenige tausend freie Bürger Hunderttausende von Sklaven nicht als Knechte, sondern als Thiere zu behandeln in der Lage waren." (S. 544.)

Nachdem der Verfasser im 1. Capitel des 2. Buches noch „die letzten Phasen des heidnischen Staates" geschildert, nämlich den scheinbaren materiellen Aufschwung des römischen Reiches, die Vollendung des Centralismus durch Diokletian (den s. g. Byzantinismus), und dessen schnellen Verfall und Ende, wobei es an Vergleichen mit der Gegenwart nicht fehlt, geht er über auf den Beginn einer andern sozialen Ordnung durch das Erscheinen des Christenthums in dem von Christus auf Erden gegründeten Reiche Gottes. Die weiter folgenden Capitel behandeln „den Geist der katholischen Kirche" nämlich ihre Natur und ihr Lebensprinzip, ihr Verhältniß zu andern religiösen Bekenntnissen, die Bestrafung des Abfalls, die spanische Inquisition und die Hexenprocesse. Was diese letzteren betrifft, hebt der Verfasser die Thatsachen hervor: „1) Die protestantische Jurisprudenz in Deutschland hat am zähesten die Hexenprocesse als gerechtfertigt in Schutz genommen. 2) Katholiken dagegen waren jene Männer, welche zuerst gegen diese geistige Verirrung mit Entschiedenheit auftraten. 3) Ein katholischer Fürst geistlichen Standes war der erste, welcher die Hexenverfolgung in seinem Lande einstellte und für immer abschaffte." (S. 290.) Uebrigens bemerkt der Verf. noch mit vollem Rechte: „In unserer, auf ihre Intelligenz so stolzen Zeit hat ein Aberglaube, der jedenfalls für den heutigen Kulturstand schimpflicher ist wie der Hexenwahn für die durch fortdauernde Kriege verwilderte Gesellschaft des 17. Jahrhunderts, mit einer Schnelligkeit um sich gegriffen, welche uns über die ungeheure Schwäche der s. g. starken Geister geradezu staunen macht." (S. 291.) Wie überhaupt das ganze Werk so ist auch dieses 2. Buch reich an trefflichen Bemerkungen, und es

dürfte schwer halten, die trefflichsten darunter auszuwählen. Besonders lesenswerth in einer so materiell gesinnten Zeit gleich der gegenwärtigen ist das 10. Capitel, welches die Ueberschrift führt: „Das Lebensprinzip der katholischen Kirche. Das heilige eucharistische Opfer als Mittelpunkt der Kirche. Die immerwährende Gegenwart Christi in der Kirche. Der Pulsschlag der kathol. Kirche und Zirkulation des Blutes im mystischen Leibe der Kirche." Di ser Pulsschlag, „welcher den Gnadenstrom durch alle Glieder des mystischen Leibes treibt und ihn wirksam macht zum Leben und zur Gesundheit," ist dem Verfasser das Gebet. „Unaufhörlich, sagt er, zirkulirt durch das Herz des Gottmenschen dieser Lebensstrom der Kirche; aus der triumphirenden, der streitenden, der leidenden Abtheilung strömen die Gebete und verdienstlichen Handlungen, um sich in Christus mit dessen Erlösungsverdiensten zu vereinigen, durch welche in lebendiges Wasser verwandelt, sie wieder zurückströmen in die Glieder zu deren Ernährung und Erhaltung. Wer dieses mystische Leben der Kirche nicht zu erfassen vermag, dem müßen ihre meisten Einrichtungen unverständlich bleiben: Die Verehrung und Anrufung der Heiligen, die Fürbitte für die Abgestorbenen, die Abläße und deren Aufopferung für die leidende Kirche, die Wallfahrten, das Gebet der Klöster, und die große Bedeutung auch der der s. g. betrachtenden (beschaulichen) Orden für die Wohlfahrt der christlichen Gesellschaft und der Menschheit überhaupt." (S. 232 f.).

Das 3. Buch endlich mit der Aufschrift: „Der Geist der katholischen Kirche in seiner Einwirkung auf die politischen und sozialen Verhältnisse nach den historischen Erscheinungen," zerfällt in zwei Abschnitte, wovon der erste die politische und soziale Bedeutung der kirchlichen Organe, der zweite den „Einfluß der Kirche auf die Entwicklung der Gesellschaft im christlichen Abendlande" behandelt; wir wollen uns hier nur noch mit der ersten Abtheilung befassen, da die zweite fast ausschließlich sozial-politischer Natur ist. Nach einer kurzen Darstellung der äußern Verfassung der Kirche folgt im 3. Capitel ein „Ueberblick über die soziale und politische Bedeutung des Papstthums in der Geschichte," wobei besonders auch protestantische Autoritäten Zeugniß geben müßen. Das 5. Capitel behandelt dann „die geschichtliche Mission Pipin's überhaupt und die Gründung des Kirchenstaates." Allerdings, sagt der Verfasser, „ist der Kirchenstaat eine Beute der Piemontesen geworden, und ein

König von Italien hat seine Residenz im päpstlichen Palaste des Quirinals aufgeschlagen. Aber wir wiederholen das Wort der hl. Catharina von Siena in ihrem Briefe an den Magistrat von Lucca: ‚Wartet noch eine kleine Weile; vergeblich müht sich ab der Wächter des Staates, wenn Gott ihn nicht bewacht. Nicht lange kann es dauern, bis er abnimmt; denn jene sind der Gnade Gottes beraubt, welche gegen seine Braut sich verbünden, bei der Gott weilet, welcher die höchste Macht ist.‘ (S. 347.) Einen weitern Grund seiner Hoffnung findet der Verfasser in den Folgen einer „vorübergehenden territorialen Abhängigkeit des Papstthums“ im 14., so wie in den Folgen der Wegnahme des Kirchenstaates am Ende des 18. und am Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts. Was die s. g. babylonische Gefangenschaft der Päpste in Avignon betrifft, so geben wir dem Verf. vollkommen Recht, wenn er sagt, daß die göttliche Vorsehung dieselbe und „das unermeßliche Elend zugelassen, welches in Folge der Verlegung der päpstlichen Residenz nach Avignon über Europa, besonders aber über Italien und Frankreich kam,“ damit Italien und speziell Rom für alle Zeiten lernen möchte, was die Hauptstadt der Christenheit ohne den Papst, und was Italien ohne die Hauptstadt der Christenheit sei; damit ferner durch die bittern Schicksale Frankreichs alle Völker gewarnt werden möchten, das Papstthum politisch sich unterwerfen zu wollen; und damit auch die Päpste lernen möchten, „daß sie niemals und aus keinem Grunde freiwillig ihren Sitz am Grabe des Apostelfürsten verlassen dürfen.“ (S. 359 f.) Dennoch glauben wir, daß Clemens V. etwas zu hart beurtheilt wird. Auch möchten wir nicht so ganz unbedingt behaupten, daß der unglückliche Jakob v. Molay auf den Scheiterhaufen den Papst und den König innerhalb Jahresfrist vor Gottes Gericht gerufen, obwohl beide wirklich noch vor Ablauf eines Jahres nach dem Tode Molay's aus dem Leben abgerufen wurden. Was dann S. 350 von der Ausstellung der Leiche Clemens V. selbst noch am 23. Juli berichtet wird, da doch der Papst auf dem königlichen Schloße zu Roquenaure bereits in der Nacht vom 19. auf den 20. April gestorben war, ist irrig, da französische Schriftsteller über die Verbrennung der Leiche ausdrücklich sagen, letztere sei gleich nach dem Tode des Papstes in der Schloßkirche beigesetzt worden, in der folgenden Nacht aber sei durch das Umfallen einer Kerze Feuer ausgebrochen, und die Kirche und fast die Leiche mit

verbrannt; so eifrig war man mit der Plünderung der päpstlichen Hinterlassenschaft beschäftigt. — An den zweiten, von Napoleon gemachten Versuch, „das Papstthum seiner auf der territorialen Grundlage des Kirchenstaates beruhenden Souveränität zu berauben und es den politischen Interessen der französischen Nation dienstbar zu machen," knüpft der Verf. folgende, ganz richtige Bemerkung: „Der Papst kann niemals Unterthan einer weltlichen Macht sein, weil er die oberste Autorität der Gewissen ist, und weil er daher der äußersten Bedrängung Seitens gewaltthätiger Staatslenker ausgesetzt sein wird, um die Freiheit der Völker zu verrathen. Jede weltliche Macht, welche Rom ihrer Herrschaft unterwirft, begeht daher ein Attentat gegen die Kirche, gegen die allgemeine Freiheit der Völker und gegen die Civilisation. Als Attentäter gegen die Kirche kann eine solche Macht nur als kirchenfeindlich gedacht werden; deshalb ist es von vornherein zweifellos, daß jede weltliche Staatsgewalt, die Rom dem Papste vorenthält, auch Rom der Kirche entfernen wird. Hört darum die päpstliche Regierung in Rom auf, so wird alsbald eine Verfolgung und Unterdrückung aller kirchlichen Einrichtungen folgen. Jede Garantie, welche in dieser Beziehung die Katholiken von den weltlichen Gewalthabern, die sich Roms bemächtigt haben, möchten geboten werden, wird als Heuchelei sich erweisen, weil naturnothwendig ein jeder Baum Früchte trägt nach seiner Art. Eine Regierung, welche als Ausganspunkt ihres Daseins einen Angriff auf die Unabhängigkeit des kirchlichen Primates hat, muß einen antikirchlichen Charakter an sich tragen und wird denselben allen Personen und Institutionen aufprägen, welche in der Sphäre ihrer Gewalt existiren." (S. 367 f.) Uebrigens ist der Verf. der festen Uebezeugung, daß die Zeiten sich ändern müßen, und glaubt denen seiner Leser, welche noch mehrere Decennien zu leben haben, mit aller Bestimmtheit sagen zu können: „Das centralistische Italien des Grafen Cavour wird auseinanderfallen; an dessen Stelle wird ein Staatenbund treten, und der Papst wieder als Souverän von Rom anerkannt werden." (S. 371.)

Es würde uns zu weit führen, wollten wir dem Verfasser noch durch die weiteren acht Capitel des ersten Abschnittes des 3. Buches in der bisherigen Weise folgen; wir müßten des Guten und Trefflichen zu viel wiedergeben. Darum mag es genügen, die Ueberschriften der einzelnen Capitel anzuführen, und damit auf die Wichtig-

keit und das Interesse der in diesem Theile des Werkes behandelten Fragen hinzuweisen. Es lauten aber diese Ueberschriften, wie folgt: „Das griechische Schisma in seinem Verhältniß zum souveränen Papstthum. — Der Mohammedanismus in seinem Verhältniß zum griechischen Schisma und zum Papstthum. — Die providentielle Aufgabe Karl's des Großen. — Das katholische Kaiserthum und seine soziale Aufgabe. Die Gründe der baldigen Auflösung des karolingischen Weltreiches. — Die katholische Auffassung über das Verhältniß der geistlichen zur weltlichen Gewalt. — Die mittelalterliche Machtstellung des Primates ist nicht ein Werk päpstlicher Politik, sondern eine natürliche Konsequenz der sozialen Organisation und historischer Ereignisse gewesen. Wie die Päpste diese Machtstellung benutzt haben. — Die Päpste als Beschützer der Christenheit gegen den Islam. Die Mohammedaner in Spanien. Die großen Kreuzzüge. Die Türkenkriege. — Der Kampf zwischen Papstthum und Kaiserthum und Staatsgewalt überhaupt. Vorgeschichte und Ueberblick. Gregor VII. und sein Kampf für die Freiheit der Kirche. Das Papstthum und die Hohenstaufen. Die Bedeutung des Papstes Bonifaz VIII." Man mag vielleicht in dem einen oder andern minder wichtigen Punkte dieser glänzenden Vertheidigung des Papstthums verschiedener Ansicht sein, wie z. B. Damberger über die sächsischen Kaiser ein weit günstigeres Urtheil fällt, als der Verfasser des vorliegenden Werkes gethan; in der Hauptsache aber wird man sich mit ihm einverstanden erklären müssen, wenn nicht Vorurtheile jedes billige Urtheil unmöglich machen. Mit allem Rechte kann daher auch der Verfasser gegenüber dem Rufe: „Los von Rom," nicht nur hinweisen auf die Aussprüche tiefer protestantischer Denker über die Verdienste des Papstthums um die Gesellschaft und Civilisation, sondern auch die unumwundene Erklärung abgeben: „Wir Katholiken sprechen es geradezu mit der Unbefangenheit und klaren Ueberzeugung einer vollerkannten Wahrheit aus: Die Gesellschaft kann auf die Dauer nicht bestehen ohne Moral; keine Moral hat Kraft außer durch die Religion; keine Religion wirkt Ueberzeugung ohne göttliche Offenbarung; die Offenbarung aber fordert Glauben, der Glaube ein untrügliches Lehramt. Darum ist der Papst als der vor jedem Irrthum in der Lehre durch Gott gesicherte Schlußstein und Mittelpunkt des kirchlichen Lehrkörpers auch der Schlußstein im Gewölbe der sozialen Ordnung. Könntet

ihr diesen Schlußstein zertrümmern, so müßte unfehlbar das ganze Gewölbe zusammenstürzen.“ (S. 556 f.)

Es ist wohl nicht nöthig, zur Empfehlung des Werkes noch ein Wort beizufügen; der Name „Albertus“ wird demselben, so hoffen wir, auch von Seite derer einige Aufmerksamkeit zuwenden, in deren Hände Gott die Geschicke der Völker gelegt hat. Wir wollen schließlich nur noch auf einige Druckfehler hinweisen, welche in den Berichtigungen nicht aufgeführt sind. So heißt es S. 367 Weiterung statt Weigerung, S. 389, Note 4 Elizandus statt Elipandus, S. 478, Z. 3 soll es heißen: Gregors VII. statt Gregors des Großen. Möge es dem Verfasser des vorliegenden Werkes gegönnt sein, bald zu verwirklichen, was er in einem der „Zusätze“ (zu S. 169) verspricht!

Innsbruck. Kobler S. J.

Mariologie oder Lehre der kath. Kirche über Maria die seligste Jungfrau. Dargestellt von Dr. A. Kurz, Prof. der theol. Lehranstalt in Leitmeritz. Regensburg, Mainz. 1881. VIII, 483 S.

Mariologia seu potiores de s. Deipara quaestiones ex ss. patrum ac theologorum mente propositae a Christiano Stamm ss. theologiae doctore necnon consiliario ecclesiastico. Cum permissu superiorum. Paderbonae 1881. XIII, 666 S.

1. Je glänzender von Jahrhundert zu Jahrhundert die Weissagung Mariens: Siehe von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter Luc. 1, 48, in Erfüllung geht und je mehr das gläubige Volk mit den Hirten der Kirche wetteifert in der Verherrlichung Jener, an der Gott Großes gethan, um so billiger ist es, daß die Theologie der Mariologie eine besondere Aufmerksamkeit schenke und die dogmatische Grundlage oder Berechtigung jenes Cultus der allerseligsten Jungfrau, der den Andersgläubigen oft übertrieben erscheint oder gar zum Stein des Anstoßes wird, an das Licht stelle. Schon die Theologen der Schule haben nach Vorgang des großen Albertus und des hl. Thomas sorgfältig und eingehend im Zusammenhange Alles oder wenigstens das Wichtigste, was auf die Gottesmutter Bezug hat, behandelt; große und reichhaltige Mariologien sind erschienen, aber seit der

Mitte des vorigen Jahrhunderts tritt beinahe ein Stillstand ein. Während die ascetische Literatur immer durch zahlreiche Schriften vertreten ist, tritt die Mariologie bei den Dogmatikern in den Hintergrund. Anders ist es seit der Mitte dieses Jahrhunderts geworden, vorzüglich wohl in Folge der Anregung, welche der Dogmatisirung der Lehre von der unbefleckten Empfängniß durch Pius IX. zu verdanken ist. Jetzt befaßt sich die Dogmatik wieder eingehender mit Maria, die ja einen so großen Antheil an der Erlösung gehabt, und es freut uns zwei dogmatisch gehaltene Mariologien, die gleichzeitig erschienen sind, hiemit zur Anzeige zu bringen. Aufgabe der erstern ist, wie in der Vorrede bemerkt wird, die Lehre der kath. Kirche über die seligste Jungfrau Maria in klaren und einfachen Worten darzulegen. Der Verfasser schmeichelt sich durchaus nicht durch sein Werk etwas Neues zu sagen; er will nur die kath. Lehre über die Gottesmutter sammt ihrer Begründung zusammenhängend in einer auch für gebildete Laien verständlicher Weise auseinandersetzen, um ihnen Aufschluß über ihren Glauben, Festigung ihrer religiösen Ueberzeugung zu bieten.

Den Eingang des Werkes bildet das Leben der seligsten Jungfrau (S. 1—17); aus den wenigen aber doch inhaltsreichen Zügen, die uns die Schriften des N. T. berichten, zusammenstellt und mit schlichten, manchmal aber doch schwungvollen Worten erzählt. Mit Recht hebt der Verf. hiebei das Verhältniß Mariens zu den Aposteln hervor, indem er schreibt: „Daß die göttliche Mutter nicht bloß selbst über die wichtigsten Mysterien unterrichtet, sondern von den Aposteln auch um Rath und Aufschluß gebeten wurde, geht wohl zur Genüge aus den Worten des hl. Lucas hervor, mit welchen er sein Evangelium beginnt: Ich habe über Alles vom Anfang an genaue Kunde eingeholt (1, 3). Auf wen sollten diese Worte vorzugsweise sich beziehen, wenn nicht auf Maria, welche die genaueste Aufklärung zu geben vermochte? — So steht also Maria als Zeugin der wichtigsten Geheimniße des Glaubens in der Mitte der Apostel. Und wenn der Weltapostel sagt, daß unser Glaube auf das Zeugniß der Propheten und Apostel sich gründe (Ephes. 2, 20), dann können wir wohl hinzufügen, daß derselbe noch mehr sich gründe auf das Zeugniß Mariens, welche von der Kirche mit vollstem Recht als Königin der Apostel, als Königin der Propheten begrüßt wird." So anziehend nun diese

kurze Lebensskizze ist, sind uns doch einige Aeußerungen aufgefallen, deren Berechtigung uns nicht ganz einleuchtet, wie S. 2, wo bei Anlaß der heiligen Gefühle, deren Maria durch ihren herrlichen Lobgesang Magnificat Ausdruck gab, bemerkt wird: „Diese Stimmung des mütterlichen Gemüthes mußte natürlicher Weise den günstigsten Einfluß äußern, wenn man so sprechen darf, auf das Heilige, das von ihr geboren werden sollte.“ Bald darauf (S. 3) anläßlich der ärmlichen Geburt des Herrn lesen wir: „Maria, die unmittelbar unter der Wolke des Schicksals war, sah freilich unter dieser Wolke nicht den Zusammenhang der glänzenden Verheißung mit der glanzlosen Wirklichkeit.“ S. 4: „Hier, in Abgeschiedenheit von dem Geräusche der Welt, unter der heitern und großartigen Natur von Nazareth, dem Kranze der Berge, wuchs Jesus heran in reicher, aber allmäliger Geistesentwicklung.“ Dieser Ausdruck allmäliger Geistesentwicklung, scheint nicht ganz theologisch zu klingen.

Nach dieser Einleitung geht der Verfasser über zu den Hauptgeheimnissen aus dem Leben Mariens, angefangen von ihrer unbefleckten Empfängniß bis zu ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel und ihrer Mittlerschaft bei Gott. Wie allseitig und lichtvoll er dieselbe behandelt, ersieht man schon aus den Fragen, die er stellt und mit Präcision behandelt. So z. B. ist der Abschnitt über die unbefleckte Empfängniß in 25 Paragraphen eingetheilt, deren Ueberschriften unter Andern lauten: Begriff der Empfängniß M., M. und die allgemeine Nothwendigkeit (der Erbsünde), eigentlicher Sinn des Dogmas, Congruenzgründe für das Dogma der unbefl. Empfängniß, Beweise aus der hl. Schrift, aus der Tradition, Fest der unbefleckten Empf., die unbefl. Empfängniß und der hl. Bernardus, die u. E. und der hl. Thomas, die u. E. und die Dominikaner und Franziskaner, die u. E. und die Universitäten, die u. E. und die Concilien, die u. E. und die römischen Päpste, die u. E. und die Liturgie, die u. E. und die Orden, die u. E. und Pius IX., die u. E. und die Kunst, die u. E. und die Kirche des Orients, die u. E. und die Vernunft; Bedeutung und Grund der unbefleckten Empfängniß Mariens, die unbefl. Empfängniß Mariens und die Folge der Erbsünde, die u. E. und der l. Tod. Auf ähnliche Weise behandelt er nun die übrigen Vorzüge Mariens, die dogmatisch feststehen, ihre Mutterschaft (S. 107—178),

beständige Jungfräulichkeit (S. 178—261) und Sündenlosigkeit (S. 261—278). Dann geht er über zu der Lehre der Kirche über Maria, die sich als Folgerung aus den Dogmen ergibt. „Halten wir," sagt der Verfasser S. 280, „bezüglich der sel. Jungfrau deren Gottesmutterschaft fest, so folgen daraus wie von selbst als nothwendige Consequenzen: ihre erhabene Würde, die blos von der Majestät Gottes übertroffen wird; eine Gnadenfülle, wie sie größer und vollendeter in keinem Geschöpfe gedacht werden kann, und die Pflicht für alle Christen, Ehrenbezeugungen ihr zu erweisen, welche erhaben sind über die Verehrung, welche wir den Heiligen Gottes entgegenbringen. Betrachten wir Maria, die unbefleckt empfangene, die ganz reine, sündenlose, so scheint daraus nothwendig ihr Freisein von der bösen Begierlichkeit zu folgen." Diese vier Sätze bilden den Inhalt des 2. Abschnittes (S. 281—356). Daran reiht sich als dritter Abschnitt die Darlegung dessen, was die Gläubigen von jeher über Maria allgemein geglaubt haben. Dazu rechnet der Verfasser das Gelübde der Jungfräulichkeit (356—363), die Ehe mit dem hl. Joseph (363—373), ihre leibliche Aufnahme in den Himmel (373—425) und ihr Mittleramt (S. 425—461). Als Anhang finden wir noch die Begründung der Verehrung ihres reinsten Herzens (461—473) und die Lösung zweier Fragen: 1. Wirkte Maria Wunder (nämlich während ihres Erdenlebens)? Worauf er mit den Worten des hl. Thomas (3. p. q. 27. a. 5. ad 3.) antwortet: „Miraculorum autem usus ei non competebat, dum viveret; quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis. Et ideo soli Christo et ejus discipulis, qui erant bajuli doctrinae Christi, conveniebat miracula facere. Propter quod et de Joanne Baptista dicitur (Joan. 10, 41.), quod s i g n u m f e c i t n u l l u m, ut scil. omnes Christo intenderent. Usum autem prophetiae habuit, ut patet in cantico quod fecit: M a g n i f i c a t a n i m a m e a D o m i n u m" etc. 2. Welche Sacramente hat Maria empfangen? Obwohl Maria in Folge ihrer Gnadenfülle der Sacramente nicht bedurfte, hat sie nichs destoweniger dieselben empfangen, und zwar aus mehreren Gründen, wie der Verf. nach Albertus Magnus zeigt. Sie wollte ihre Heiligkeit und Gnadenfülle verbergen in tiefer Demuth; wollte den Gläubigen durch ihr Fernbleiben von den Sacramenten kein Aergerniß geben, sich gehorsam erweisen gegen das göttl. Gebot, zeigen, daß sie nicht

die Natur eines Engels besitze, sondern wahrer Mensch sei, und so die irrigen Ansichten der Gegner über sie widerlegen; die Guten zu größerer Vollkommenheit führen und die Sünder beschämen.“ Fragt man nun weiter, welche Sacramente hat Maria empfangen, so ist zu antworten: die Taufe, die Firmung (am Pfingstfeste), die Eucharistie, die letzte Oelung. Vom Sacramente der Buße kann keine Rede sein und handelt es sich um das Sacrament der Ehe, so ist Alles was man aus den Vätern über die Heiligkeit jener Ehe anführt nichtsbeweisend, so lange nicht gezeigt wird, daß der hl. Joseph gelebt bis zur Einsetzung der Taufe und daß er selbst getauft worden. Denn ohne Taufe gibt es kein Sacrament der Ehe, mag diese an und für sich noch so heilig sein, und wo Taufe ist, ist auch jede Ehe zwischen Getauften ohne weiters Sacrament.

Dieses der Inhalt des Werkes, der wie gesagt äußerst übersichtlich dargelegt wird, weßwegen sich das Werk sehr eignet für Marienpredigten; man findet in kurzen Abschnitten die Entscheidungen der Kirche, die schönsten Aussprüche der Väter, die einleuchtendsten Congruenzgründe der Theologen für die einzelnen Vorzüge Mariens, wie auch eine eingehende Abfertigung alter und neuer (wenn es übrigens neue gibt) Einwürfe gegen dieselben.

Es sei uns nur noch erlaubt einige kleine Bemerkungen untergeordneter Bedeutung beizufügen. Manche Behauptungen bedürfen einer Beschränkung, da sie entschieden zu weit gehen, wie z. B. S. 37: „Die Väter wenden in ihren Schriften, so oft von der Gottesgebärerin die Rede ist, niemals eine Formel an, welche nur einen leichten Anschein bieten könnte, als stehe Maria wie die übrigen ihres Geschlechtes, gleichfalls unter dem Joche der Erbsünde.“ S. 53: „Von den Gegnern der Kirche wird immer und immer wieder aus Unverstand oder Böswilligkeit die Behauptung aufgestellt, der Engel der Schule gehöre zu den Widersachern dieses Dogma.“ Diese Behauptung haben auch ganz gut katholische Theologen bis ins 19. Jahrhundert aufgestellt auf Grund solcher Aussprüche des hl. Lehrers, die ihnen evident diesem Dogma entgegen zu sein schienen. S. 90: „Seit den ersten Jahrh. schon wurden in der orientalischen Kirche Bilder der unbefleckten Empfängniß verehrt.“ [1]) S. 95: „Wenn wir gläubig an-

[1]) In diesem §. die unbefleckte Empfängniß und die Kunst hätte das Testament des Ugo de Summo (veröffentlicht von Ballerini

nehmen, daß J. Christus wahrer Gott und aus Maria geboren worden ist, dann müssen wir ebenso gläubig die unbefleckte Empfängniß Mariens annehmen, weil die Vernunft es als unmöglich erkennt, daß der reinste und heiligste Gott ein sündbeflecktes Wesen zu seiner Wohnung erwählen, mit demselben auf innige Weise sich verbinden könne." Bisher hielten die Theologen die unbefleckte Empfängniß für angemessen, congruent, das Gegentheil jedenfalls nicht für unmöglich. Ebenso scheint mir zu stark gesagt S. 96: „Entweder ist Christus Gott und dann muß Maria seine Mutter unbefleckt empfangen sein, oder aber war Maria befleckt empfangen wie jede andere ihres Geschlechtes, und dann konnte Gott nicht in ihr wohnen, dann ist Christus bloßer Mensch." Auch finde ich in den Worten Pius IX., die S. 260 citirt werden, die beständige Jungfräulichkeit des hl. Josephs weder ausgesprochen, noch angedeutet, obwohl der Verfasser sich darauf beruft. Hie und da scheint mir die Beweisführung nicht ganz stringent. Daß in den Liturgien Maria öfters als die Unbefleckte begrüßt wird, reicht doch nicht hin sagen zu können, aus den liturgischen Büchern trete uns der Glaube der Kirche an die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau im hellsten Lichte entgegen. Wir sind auch einigen Zeugnißen begegnet, die nicht ächt sind, was leider in den Schriften über die Mutter Gottes, namentlich aus früheren Zeiten, so oft vorkommt. So kann man die Märtyreracten des hl. Andreas, so schön und ehrwürdig sie sind, nach der jetzigen Kritik nicht dem ersten Jahrhundert zuweisen; die homiliae in diversos, die unter dem Namen des Origenes cursiren, werden auch für unächt erklärt. Unächt scheint uns auch das Citat aus dem hl. Irenäus III, 32. Einige Anklänge finden sich III, 33 (nach der älteren Ausgabe). Die Homilien, die den Namen des hl. Epiphanius tragen, sind nicht von dem berühmten, der im J. 403 gestorben ist, sondern von einem jüngeren der im 7. oder 9. Jahrh. gelebt hat. Doch solche Zeugnisse haben wir nur wenige gefunden. Dafür hat der

---

in s. Sylloge monumentorum Bd. 1. und auch von mir sowohl in den opusc. XII, 211., als auch im Compendium theologiae dogmaticae t. 2. n. 637. verwerthet) eine Erwähnung verdient; denn wir finden im ganzen Mittelalter kaum ein ausdrücklicheres und theologisch richtigeres Zeugniß und in künstlischerer Hinsicht passendere Darstellung dieses Vorzuges Mariens, als wie sie in diesem Testament angeordnet wird.

Verfasser viel Schönes, was in den ächten Schriften der Väter und auch großer Theologen der Schule sich findet, sorgfältig verwerthet und bietet so eine reichhaltige und brauchbare Fundgrube des Besten, was über Maria geschrieben wurde, und zwar, was wir auch anerkennend hervorheben, frei von aller Uebertreibung und Ueberschwänglichkeit, die man in so manchen Mariologien trifft, indem er zu seiner Richtschnur immer die kirchliche Lehre nimmt und in Allem den bewährtesten Theologen der Schule folgt.

2. Die andere Schrift behandelt in drei Theilen in chronologischer Reihenfolge alle die Geheimnisse und Ereignisse im Leben Mariens und deren Vorzüge. Im ersten Theile (1—345) kommen zur Sprache die unbefleckte Empfängniß, Geburt und Opferung Mariens im Tempel, dann ihre Jungfräulichkeit und Ehe mit dem hl. Joseph; die Besprechung der letztern ist aber zu weitläufig, denn sie füllt allein über 260 Seiten. Der zweite Theil beschäftigt sich mit Mariä Verkündigung, ihrem Besuche bei der hl. Elisabeth und ihrer Mutterwürde (345—467). Im dritten spricht der Verfasser von dem Tode Mariens, ihrer Himmelfahrt und ihrem Mittleramt bei Gott, wie auch von der Verehrung, die ihr gebührt und den hauptsächlichsten (10) Festen, die im Verlauf der Zeit ihr zu Ehren von der Kirche eingesetzt wurden (467—571). Darauf folgen als Anhang eine exegetische Abhandlung über die messianische Weissagung Js. 7, 14; eine andere über die Brüder des Herrn; die Bulle Ineffabilis Deus, und das Postulat, das 113 Concilsväter dem vaticanischen Concil überreichten um die Dogmatisirung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel zu veranlassen. Das Werk ist mit warmer Pietät, mit Verwerthung der schönsten Väterstellen und Benützung der besten Theologen geschrieben. Eingehend werden alle wichtigeren Fragen behandelt; wo Meinungsverschiedenheiten herrschen, werden die bedeutenderen sammt ihrer Begründung aufgeführt. Die katholische oder allgemein angenommene Lehre wird in kurze Sätze zerlegt und bewiesen, sodann durch angefügte Quaestiones weiter erläutert. So wird z. B. in der Frage über die Ehe Mariens mit dem hl. Joseph zuerst genau das Wesen der Ehe bestimmt in vier Paragraphen; in anderen vier wird nachgewiesen, daß zwischen Maria und Joseph eine Ehe wirklich bestand, daß sie trotz des beiderseitigen Gelübdes der Jungfräulichkeit erlaubt, auch angemessen, ja eine überaus vollkommene war.

Dann werden die Fragen gelöst, in welchem Alter Maria sich verehelichte und ob die Ehe bereits eingegangen war, als ihr der Engel die Menschwerdung des Sohnes Gottes verkündete.

Wir können diese Mariologie gleichfalls den Predigern sehr empfehlen; sie wird ihnen bei Ausarbeitung von Marienpredigten vortreffliche Dienste leisten. Doch wünschen wir bei einer zweiten Ausgabe eine kritischere Auswahl der Väterstellen. Dem Verfasser scheinen manche Quellenwerke gefehlt zu haben, weßwegen er sich auf Andere verlassen mußte. Kein Wunder, theilte er ja mit seinem hochwürdigsten Bischof die Verbannung und in dieser entstand als Frucht seiner Muße das vorliegende Werk. Nun ist aber wohl kaum bei einem andern Thema solche Vorsicht nothwendig, wie bei der Mariologie, wenn man sich auf die von den ältern Theologen citirten Zeugnisse verlassen will. Bevor man sie braucht, soll man sie immer in der Quelle nachschlagen; wie oft wird man sich dabei enttäuscht sehen; und sollte man sie auch wirklich vorfinden, ist noch zu fragen, ob die Schrift wohl ächt sei, denn wie viele Reden und Homilien späterer Zeiten sind den Kirchenvätern unterschoben worden. So ist um einige Beispiele anzuführen [1], das Citat des hl. Augustin S. 7 aus de Gen. ad lit. l. 12. nicht zu finden, und ist jedenfalls unächt; ebenso die Citate aus serm. 11. in Nativitate Dom. (der nach den Maurinern nicht zu den ächten gehört), S. 14, 47, 438. Weder der sermo de assumptione noch die historia de ortu Mariae sind ächte Schriften des hl. Hieronymus (auch nicht des hl. Augustin) S. 14, 190, 481. Der S. 25 citirte Brief des hl. Ignatius M. ist unterschoben; die S. 31 citirten Worte finden sich nicht beim hl. Bernhard und die des hl. Anselm S. 51. nicht l. 2. cur Deus homo c. 10; sehr wahrscheinlich finden sie sich gar nicht in seinen ächten Werken. Daß Chrysostomus als Hauptzeuge der orientalischen Kirche für die unbefleckte Empfängniß S. 31 genannt wird, ist uns neu. Vielleicht keiner der Väter ist so zurückhaltend in der Verherrlichung Mariens als gerade dieser sonst so beredte Bischof. Was über die Einsetzung des Festes der unbefleckten Empfängniß Mariä S. 539 bemerkt wird, kann nicht einmal als wahrscheinlich gelten; auch

[1] Wohl nur Druckfehler sind Siranum S. 8, Anm. 4 für Lyranum; Capituchius S. 253 für Capisucchius; Antiquas S. 433 für Aquinas.

möchte ich Betrachtungen und Schlußfolgerungen einiger Theologen, wie sie S. 434 f. entwickelt werden, nicht unterschreiben, denn für Theologen scheinen sie nicht nüchtern genug zu klingen.

Innsbruck. Hurter S. J.

Tractatus de justitia et jure ratione habita ad codicem civilem Austriacum concinnatus a Dionysio Delama, phil. et s. theol. doctore, et in seminario Tridentino theol. moralis professore. Editio altera emendata et aucta. Tridenti. Typis J. B. Monauni editoris. 1881. pp. XII. et 296.

Es ist ein sehr dankenswerthes Unternehmen, jene Theile der Moral, welche je nach dem verschiedenen Landesrechte mannigfache Veränderungen erleiden, mit Rücksicht auf dieses darzustellen. Das haben auch die älteren Moralisten und Kirchenrechtslehrer gethan. Gegenwärtig ist es um so nothwendiger, als das römische Recht nicht mehr die Bedeutung hat, wie früher, da man noch sagen konnte: Ecclesia vivit jure Romano. Streng genommen sollte jedes Land, das sein eigenes Recht besitzt, über diesen Gegenstand auch sein eigenes Moralwerk haben. Herr Dr. Delama hat es unternommen, den Traktat De jure et justitia mit besonderer Berücksichtigung des österreichischen Rechtes zu bearbeiten. Bei einer solchen Arbeit lassen sich hauptsächlich zwei Methoden einhalten. Entweder legt man, wie es die ältern Lehrer gewöhnlich gethan, das Naturrecht zu Grunde, und schließt an dieses die zumeist ergänzenden Bestimmungen des betreffenden Landesrechtes an; oder man folgt dem positiven Rechte, wie es in dem Gesetzbuche des Landes und den Kommentaren desselben niedergelegt ist, und läßt dann das Naturrecht, wenn nöthig, verbessernd, erklärend und erweiternd eintreten. Die erstere Methode würde sich für ein Lehrbuch wohl mehr empfehlen. Das Gewissen der Gläubigen, welche im Beichtstuhle zu behandeln sind, geht seine eigenen Wege und richtet sich unabhängig vom Civilrechte, gar oft nur nach dem Naturgesetze. Der Lehrer der Moral muß dieses letztere, besonders wenn Naturrecht nicht ein Theil des philosophischen Unterrichtes ist, vor allem betonen. Zudem sollte der Theologe sich geistig über das Civilrecht stellen, dessen Mängeln und formellen oder materiellen Unrichtigkeiten sein Auge nicht verschließen. Beides läßt sich aber

bei Anlegung des Lehrbuches auf besagte Weise leichter und besser erreichen wegen der sichereren Grundlage, auf welcher man seine Sätze aufbaut. Hingegen würde sich die letztere Methode bei einem praktischen Handbuche für Seelsorger mehr eignen. Delama hat in seinem Lehrbuche beide Methoden recht glücklich mit einander verbunden. Er hält sich in den beiden ersten Theilen desselben durchweg an das allgemeine bürgerliche Gesetzbuch, begründet die Aufstellungen desselben aus der Vernunft und zieht betreffenden Ortes das Naturrecht sowie das kanonische und römische Recht zu Rathe. Er konnte dieses wegen der Korrektheit des genannten Gesetzbuches um so leichter thun, und hat dadurch seinem Werke den großen Vortheil verschafft, daß man auf leichte Weise in das österreichische Recht eingeführt wird; der Brauchbarkeit für andere Länder als Oesterreich ist dadurch allerdings einiger Eintrag gethan. In der Behandlung des Stoffes im Einzelnen hält sich D. an die bewährte Methode Gury's, dem er oft wörtlich folgt; er stellt die Definitionen voran, gibt dann einige Principien, löset Fragen und schließt mit Folgerungen. Indessen hindert ihn das nicht, selbständig seine Ansichten aufzustellen und zu begründen, womit er dann oft über Gury hinaus geht.

Die Eintheilung des Buches in drei Theile (de natura et principiis justitiae et juris — de violatione justitiae — de reparatione juris violati et restitutione) ist sachlich und einfach. Manche der Unterabtheilungen sind auf den ersten Anblick befremdend, weil sich der Verfasser eng an das „a. b. Gesetzbuch“ gehalten hat. So ist z. B. die Gliederung der sectio I. (S. 11—101) des ersten Theiles, welche das dingliche Sachenrecht (jus in re) behandelt, vollständig demselben entnommen. Als Arten des dinglichen Sachenrechtes treten Besitz- und Eigenthumsrecht auf; Gebrauch und Nutznießung werden unter Servitut gefaßt, welche ihrerseits mit dem Pfande als Beschränkung des Eigenthumsrechtes behandelt wird. Vier Arten der Erwerbung dieses Rechtes werden aufgezählt: occupatio, inventio, accessio, traditio. Sodann hat in dieser sectio I. das Erbrecht seine Stelle gefunden. Auch in der sectio II. (S. 101—193) desselben ersten Theiles, welche von dem persönlichen Sachenrechte („de jure personali seu de contractibus“) handelt, findet sich die Ordnung des a. b. G. mehrfach befolgt. Aus diesem Grunde auch ist in der sect. III. (S. 193—207; de modis,

quibus jura tam realia quam personalia firmantur, mutantur et extinguuntur) von der Ersitzung und Verjährung die Rede.

In zwei Punkten hätten wir einen minder engen Anschluß an das allg. bürg. Gesetzbuch gewünscht, in der Eintheilung und in den Definitionen. Die erstere ist im Vergleiche zu den der früheren Theologen, welche diesen Gegenstand systematisch behandelten, sehr unvollkommen. Das a. b. G. verfolgt mehr ein praktisches Ziel, an logischer Gliederung des Stoffes konnte ihm weniger gelegen sein. Dann geht es auch wohl nicht an, das durch Verträge erworbene Recht ein jus ad rem (persönliches Sachenrecht a. b. G.) zu nennen. Die contractus consensuales begründen in ihrer Integrität auch nach dem österreichischen Rechte ein dingliches Sachenrecht, weil sie dazu die Uebergabe des dem Kontrakte unterliegenden Gegenstandes verlangen. Bei den contractus reales, (a. b. G. §§. 943, 957, 983, u. s. w.), welche zu ihrer Wesenheit die Uebergabe verlangen, läßt sich von einem jus ad rem gar nicht sprechen. Mit dieser unrichtigen Ueberschrift der getroffenen Eintheilung hängt dann auch die falsche Definition von Kontrakt, welche n. 134 nach a. b. G. §. 861 gegeben wird, zusammen. Diese Definition paßt eher zu der „Verabredung eines künftigen Vertrages“ (a. b. G. §. 936), von der der Verf. §. 177 Anm. 1 spricht. Den Definitionen mangelt mehrfach die Klarheit und Präcision, welche die Begriffsbestimmungen bei den klassischen Moralisten und Kanonisten so sehr auszeichnet. Indessen lassen sich die angegebenen Nachtheile durch den unterrichtenden Lehrer nicht unschwer ersetzen und sind für das nicht methodische Studium von untergeordneter Bedeutung.

An der Durcharbeitung im Einzelnen haben wir wenig auszusetzen. An einigen Stellen ließe sich vielleicht mehr Vertiefung wünschen. So z. B. genügt es nicht, wenn zum Beweise, daß die Verletzung der justitia commutativa die Pflicht der Rückerstattung herbeiführe, gesagt wird, diese setze ein strenges Recht voraus. Vgl. De Lugo, de jure et justitia disp. I. sect III. n. 51 ss. Ganz richtig aber behandelt D. die einzelnen Arten der Gerechtigkeit als für sich bestehende Tugenden. Bei dem Beweise der Eigenthumsrechtsfähigkeit der Kleriker dürfte auch die rationelle Begründung angezeigt gewesen sein (n. 27). Das Testirrecht leitet der Verfasser, wie uns scheint, mit Grund vorzugsweise aus dem Naturrechte ab. Indeß kann man das Testament doch nicht eine

donatio cum conditione suspensiva mortis disponentis nennen; diese Bedingung tritt ja immer ein; der Tod ist nur Zeitbestimmung. Die Hauptschwierigkeit gegen die Ableitung aus dem Naturrechte liegt in der Erklärung, wie der Wille des Testators dann maßgebend sein kann, wenn derselbe nicht mehr Eigenthümer dessen ist, was er hinterläßt. Der Grund ist wohl, soweit er aus dem Naturgesetze hervorgeht, das der „communis hominum persuasio" zu Grunde liegt, in der Nothwendigkeit der Aufrechthaltung der gesellschaftlichen Ordnung zu suchen. Zu n. 54 ist a. b. G. §. 399 zu vergleichen. — n. 169 würde es genauer heißen: conditio turpis vel impossibilis de futuro. — n. 333 ss. ist der mandans zu enge aufgefaßt; vgl. Gury-Ballerini tom. I. n. 673. a. — n. 337, 5. Der Ansicht, daß derjenige nicht zur Restitution verpflichtet sei, welcher zu einem geringeren Uebel räth, um ein größeres von einem andern abzuwenden, ist gewiß Probabilität zuzuerkennen; vgl. Gury-Ballerini l. c. n. 677. a. —

Die Darstellung ist bündig und klar. Die Ausstattung der zweiten Auflage zeichnet sich vor der der ersten vortheilhaft aus. Wir können das Werk nur bestens empfehlen.

Innsbruck. Biederlack S. J.

Rituale Romanum, cui novissima accedit benedictionum et instructionum appendix. Editio secunda, accuratissima a sacr. rituum congregatione adprobata. Ratisbonae, Pustet. 1881. X. 398. 228*.

Das von der um liturgische Drucke hochverdienten Pustet'schen Officin unlängst ausgegebene Rituale Romanum hat in seiner neuen (zweiten) Auflage nicht unbedeutende Aenderungen erfahren. Wer die Beharrlichkeit kennt, mit der Rom an der unveränderten Gestalt der officiellen Bücher und ihrer Texte festhält, wird von der neuen Form des Rituale mit Recht überrascht sein. In der dem Buche vorgedruckten bischöflichen Approbation wird gesagt, die am Rituale vorgenommenen Aenderungen seien von der Ritencongregation, an deren Secretär die einzelnen Druckbogen übersendet wurden, selbst ausgegangen und von ihr approbirt worden. Die wichtigste und bedeutendste Aenderung, die das Rituale erfahren hat, besteht in der Eintheilung, die ihm gegeben wurde. Das Ganze ist in 10 Titel, jeder Titel in Capitel und jedes Capitel in eine Reihe von Num-

nern ganz kurzen Inhaltes getheilt. Dadurch ist die Schwierigkeit beseitiget, die früher mit dem Citiren und dem Auffinden der Citate des R. R. immer verbunden war. Wenn auch der Text des Buches selbst nahezu ganz unverändert geblieben ist, so wurde doch in der Disposition der einzelnen Abschnitte nicht wenig geändert. Beim Ritus der Taufe sind die Aenderungen, die beim Suppliren der Taufceremonien am Texte des Taufritus gemacht werden müßen, mit Sternchen bezeichnet in den Text des Taufritus selbst eingefügt worden. Dadurch ist Vieles von dem, was in der alten Ausgabe des R. R. in den zwei Abschnitten Ordo supplendi omissa super infantem baptizatum und Ordo supplendi omissa super baptizatum adultum steht, überflüssig geworden. So konnten denn diese zwei Abschnitte, die im alten Rituale mehr als 20 Seiten füllen, in der neuen Ausgabe in ein Capitel von zwei Seiten zusammengezogen werden, mit dem allgemeinen Titel: Ordo supplendi omissa super baptizatum. Selbstverständlich mußten auch die Rubriken dieses Capitels ganz geändert werden. Das Rituale hat dadurch, wenn nicht an Bequemlichkeit beim Gebrauche, jedenfalls an Handlichkeit des Umfanges gewonnen. Auch im Taufritus für Erwachsene sind einige Stellen mehr zusammengezogen worden. Im Ritus der Kindertaufe ist ein Nigrum zur Rubrik (n. 16) gemacht, und im Ritus der Erwachsenentaufe ist eine Rubrik (n. 18) eingeschoben worden. Weitere Aenderungen kommen, wenn wir nichts übersehen haben, nicht vor, wohl aber ist ein Abschnitt von der Stelle gerückt worden; der Ritus benedictionis Apostolicae in articulo mortis, der früher vor dem Titel de processionibus stand, ist nämlich zwischen dem C. Modus juvandi morientes und dem C. Ordo commendationis animae eingeschaltet. Der neuen Eintheilung entsprechend schließt das R. mit einem neuen Inhaltsverzeichniß. Angefügt sind zwei Zugaben, deren Inhalt aus ihrem Titel ersichtlich ist. Der eine heißt Appendix ad Rituale Romanum, sive Collectio Benedictionum et Instructionum a Rituali R. exulantium sanctae sedis auctoritate approbatarum seu permissarum in usum et commoditatem missionariorum apostolicorum aliorumque sacerdotum digesta. Unter dem Titel: Appendix altera sind dann noch einige Weiheformeln gesammelt, die größtentheils nur für einzelne Orden approbirt sind. Ein alphabetisch geordnetes Inhaltsver-

zeichniß aller in den Zugaben enthaltenen Segens- und Weiheformeln schließt das Buch ab.

Auf die äußere Ausstattung ist großer Fleiß verwendet. Die 10 Titelbilder, die eingefügt wurden, sind von Professor Klein äußerst sinnreich erfunden und concipirt und im bekannten Archäologenstyl ausgeführt. Wie in der Wissenschaft, so wurde auch in der Kunst schon längst in der Rückkehr zum Alten das Heil gesucht; aber in der Art und Weise, wie die alten Muster und Meister nachgeahmt werden sollen, ist man noch lange nicht einig. Die Weise, wie die s. g. Archäologen in Malerei und Sculptur zu den Alten zurückkehren, erinnert uns an einen Philosophen oder Theologen, der in seiner Vorliebe und Begeisterung für die mittelalterlichen Scholastiker auch deren Verstöße gegen Grammatik und Syntax nachmachte.

Daß das Rituale fortan nur in dieser veränderten Form gedruckt und nur in dieser neuen Ausgabe gebraucht werden dürfe, ist unseres Wissens nirgends verordnet worden; doch wird, wenigstens für den wissenschaftlichen Gebrauch, das alte Rituale niemand mehr verwenden. Eine Trennung der Zugaben vom Rituale als für sich bestehendes Benedictionale würde jenem auch für den Seelsorger bedeutend größeren Werth verleihen.

Das Kleinfolio-Missale ist in prachtvoller Ausstattung eben auch wieder neu gedruckt worden.

Innsbruck. Noldin S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Ueber den Einklang zwischen Bibel und Wissenschaft. Gegenüber den fortwährenden Angriffen, die im Namen der Wissenschaft gegen das Christenthum unternommen werden, bildet der Nachweis, daß die Offenbarung den gesicherten Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung nicht widerspreche, eine der wichtigsten Aufgaben des Apologeten. Wir erlauben uns hier auf einige Versuche dieser Art aus neuester Zeit aufmerksam zu machen. Wir erinnern zuerst an eine vom hochwst. Bischof von Clifton, W i l l i a m C l i f f o r d in der „Dublin Review“ (April 1881) veröffentlichte Abhandlung über das erste Kapitel der Genesis, die jedoch nicht unangefochten blieb. Bischof Clifford glaubte die gewöhnliche Concordanztheorie, die in den 6 Schöpfungstagen eben so viele geologische Perioden erblickt, als unhaltbar zurückweisen zu sollen. Er betrachtete die ersten 34 Verse der Bibel als einen zwar von Moses herrührenden, aber mit der Genesis in keiner innern Verbindung stehenden, ganz selbständigen Aufsatz von blos ritueller Bedeutung, als einen heiligen Hymnus nämlich, „der die Weihe eines jeden Tages der Woche zum Andenken an das eine oder andere Werk erwähnt, welches der wahre Gott und Schöpfer Himmels und der Erde vollbrachte, im Gegensatze zu einem von den ägyptischen Priestern eingeführten Gebrauche, die Tage der Woche auf Sonne, Mond und die Planeten zu beziehen, und jeden Tag des Monats dem Andenken an das Wirken falscher Gottheiten zu weihen“; über die Ordnung, in welcher Gott die verschiedenen Theile des Weltalls erschaffen und über den Zeitraum, der bis zur vollständigen Ausgestaltung der Erde verflossen, habe Moses nichts lehren wollen; das zu ermitteln sei ganz der wissenschaftlichen Forschung überlassen. Diese Erklärung rief im „Tablet“ eine sehr lebhafte, von manchen Kritikern nicht ganz bescheiden geführte Controverse hervor; die Anklagen gegen die neue Ansicht lauteten auf Willkürlichkeit und Neologie, und einer der Correspondenten wollte sogar die Rechtgläubigkeit des hochwst. Bischofs in Zweifel ziehen. Auf diese Angriffe antwortet Bischof Clifford in der Oktober-Nummer der „D. Review,“ indem er u. a. hervorhebt, daß die Kirche nichts entschieden habe und daß beim gegenwärtigen

Stande der Dinge jeder neue Versuch, die Gefahr eines Anstoßes wegen scheinbarer Widersprüche zwischen Bibel und Wissenschaft zu beseitigen, willkommen sein müsse, wenn er sich auf gute Gründe stütze, und den Anforderungen der fortgeschrittenen Wissenschaft entspreche. Nur in Einem Punkte modifizirt B. Clifford seine früher ausgesprochene Meinung, nämlich in Bezug auf den Zusammenhang zwischen den ersten 34 Versen der hl. Schrift und dem Buche der Genesis. Er führt einen Brief von P. Cornely S. J., Professor der Exegese an der gregorianischen Universität in Rom an, worin dieser sagt, die in der Abhandlung gegebene Erklärung werde eher bekräftigt als abgeschwächt, wenn man das erste Kapitel der Genesis als integrirenden Theil des Buches betrachte. P. Cornely, sagt B. Clifford, „betrachtet die fünf Bücher des Pentateuchs als Theile e i n e s Werkes, dessen Anordnung und Abfassung er dem Moses zuschreibt. In diesem Falle, bildet, meint er, der Hymnus im ersten Kapitel der Genesis einen geeigneten poetischen Prolog zu dem ganzen Werke, während das 32. Kapitel des Deuteronomiums dessen poetischer Epilog ist. Diese Bemerkung, sagt B. Clifford weiter, hat viel für sich und ich glaube in der That, der gelehrte Professor hat Recht, wenn er für den Hymnus einen innigeren Zusammenhang mit dem übrigen Theil der Genesis in Anspruch nimmt, als ich in meiner Abhandlung ihm beigelegt habe." Diese Antwort brachte indessen die Einwendungen im „Tablet" nicht ganz zum Schweigen.

Es ist begreiflich, daß die neue Erklärung nicht blos in England, sondern auch auf dem Continente die Aufmerksamkeit auf sich zog. Hier erfreute sie sich einer ruhigeren Beurtheilung. So haben z. B. in Frankreich die Annales de philosophie chrétienne (Nov. 1881) die ganze erste Abhandlung, einige Stellen ausgenommen, in ihre Spalten aufgenommen und eine Beleuchtung der zweiten für das Dezemberheft in Aussicht gestellt. L. D u c h e s n e widmet im Bulletin C r i t i q u e (N. 6 und N. 12) gleichfalls beiden Artikeln eine kurze Besprechung, ohne sich jedoch für oder gegen die Ansichten des Bischofs zu entscheiden; nur ist er der Meinung, daß die Kenner der ägyptischen Alterthümer nicht mit allem, was die ägyptische Wochenfeier betrifft, einverstanden sein dürften. Mit Recht fühlt er sich auch bewogen, auf die ungeheure Tragweite des von Mons. Clifton in Anwendung gebrachten exegetischen Prinzips aufmerksam zu machen. Der Werth der exegetischen Tradition im Allgemeinen scheint durch ein solches Verfahren wenigstens theilweise in Frage gestellt. Gerade die Rücksicht auf die exegetische Tradition ist es denn auch vorzüglich, was eine andere französ. Zeitschr., La Controverse (16. Dec.) veranlaßt, gegen die neue Erklärung sich auszusprechen, in demselben Hefte, in welchem sie auch über das nun sogleich zu erwähnende deutsche Werk mit einigem Erstaunen sich äußert.[1]

[1] L' auteur étonnera plus d' un lecteur catholique par la hardiesse de son exégèse.

Eine entschieden günstige Beurtheilung fand der Standpunkt Cliffords in Deutschland von Seite des Herrn Prof. Schäfer in Münster, der in der Vorrede seines jüngst erschienenen Werkes „Bibel und Wissenschaft“ (Münster, Theissing, 1881) von jener Abhandlung Erwähnung macht.

Sch. gibt zwar seinerseits eine andere Erklärung des Sechstagewerkes als Clifford, theilt aber mit ihm das Bestreben zur Vermeidung von Conflikten das Gebiet der Offenbarung durch einen möglichst breiten Graben von dem der Wissenschaft zu sondern. Es ist schon oft ausgesprochen worden, daß die hl. Schrift niemals wissenschaftliche Aufschlüsse zu geben beabsichtige, sondern immer nur „Heilszwecke im Auge habe und beim Vortrag der Heilswahrheiten sich der populären Darstellungsweise, der Sprache der Anschauung bediene“; dieser Grundsatz erhielt aber in Schäfers Werk eine ausführliche Begründung und konsequente Durchführung, selbst mit Ausdehnung auf die geschichtliche Darstellung. „Die Bibel greift in das rein wissenschaftliche Gebiet der Naturforschung gar nicht ein und läßt dieser hierin volle Selbständigkeit; deßhalb sollte die Wissenschaft auch das Recht und die Selbständigkeit der Bibel und der Kirche anerkennen. So wenig naturwissenschaftliche Fragen durch kirchliche Entscheidungen entwickelt, demonstrirt und gelöst werden können, ebenso wenig können Thatsachen der Offenbarung durch naturwissenschaftliche und philosophische Gründe entschieden oder gar umgestoßen werden“ (VII). Es gibt zwar ein gemeinsames Grenzgebiet, aber auch hier läßt ohne Beeinträchtigung der beiderseitigen Autonomie ein freundschaftliches Einvernehmen „sich herstellen, wenn die Naturforscher aufhören, auf Grund der populären Darstellungsweise und der Sprache der Anschauung der hl. Schrift Irrthümer aufzubürden und ihr Ansehen auch in religiösen Dingen zu untergraben, und wenn anderseits von den Bibelgläubigen nicht mehr behauptet wird, die Naturwissenschaft müsse durch die Bibel bestätigt werden, oder es könne kein wissenschaftliches Ergebniß richtig sein, wenn es einen Widerspruch gegen die populäre, anschauliche Darstellung der Bibel zu enthalten scheine“ (VIII). Man darf diese Sätze nicht mißverstehen. Die wissenschaftliche Forschung, mißbräuchlich „die Wissenschaft“ genannt, ist ganz unbehindert in der Ergründung von Thatsachen; aber in der Aufstellung von Behauptungen und Theorien kann sie fehlgreifen und der hl. Schrift zu nahe treten, ohne daß sie eine direkte Berührung religiöser Fragen beabsichtigt. Wenn z. B. ein religiös indifferenter Gelehrter durch profanwissenschaftliche Forschung zu dem Resultate gekommen sein will, daß das Menschengeschlecht keinen einheitlichen Ursprung haben könne, so entsteht ein offenbarer Conflikt. Wie viele derartige Conflikte zwischen der Bibel und unberechtigten wissenschaftlichen Prätensionen auf verschiedenen Gebieten, dem geschichtlichen sowohl, wie dem naturwissenschaftlichen und philosophischen entstehen können, lehrt schon allein die tägliche Erfahrung. Die Vermeidung aller Zerwürfnisse ist nur da-

[illegible] möglich, daß man auf der einen Seite mit Behauptungen und Theorien zurückhaltend ist und schwankende Hypothesen nicht als feststehende Wahrheiten ausgibt, auf der andern aber den Offenbarungsinhalt nicht weiter ausdehnt, als es geschehen darf. Da aber in der Bestimmung des Offenbarungsinhaltes nur die Kirche competent ist und andererseits in wissenschaftlichen Aufstellungen auf allen Gebieten fortwährend Welle an Welle sich drängt, so wird einstweilen der Theologe nicht umhin können, über die Vereinbarlichkeit gewisser Ansichten der Gelehrten mit dem Worte der Schrift immer wieder neue Untersuchungen anzustellen und seine Meinung darüber zu äußern. So viel ist gewiß, daß trotz der Verschiedenheit beider Gebiete sowohl die unbestrittenen Lehren der Offenbarung dem wissenschaftlichen Forscher, als die feststehenden Resultate der Wissenschaft dem Exegeten zur negativen Orientirung dienen können. Das will denn auch Professor Schäfer selbst nicht in Abrede stellen, so sorgfältig er übrigens mit Recht beide Gebiete zu scheiden bemüht ist. Er gedenkt mit Anerkennung der Autoren, welche in neuester Zeit der Aufgabe, die Bibel von dem Vorwurfe eines Widerspruches gegen die Wissenschaft zu reinigen, sich unterzogen und „namentlich auf dem Gebiete der Geschichte, Chronologie &c. den gewünschten Nachweis der Uebereinstimmung geliefert" haben. (IV.) Er ergeht sich auch in Erörterungen, in welcher Fassung manche Ansichten, wie z. B. die darwinistische Hypothese, mit der Lehre der Offenbarung sich vereinbaren lassen. Und wiewohl er hinsichtlich des Schöpfungswerkes die Meinung ausspricht, „daß eine strenge Concordanztheorie nicht durchführbar ist," ja den ganzen Standpunkt der Concordisten als einen verfehlten bezeichnet (179), will er doch nicht jede Beziehung zwischen dem biblischen Schöpfungsberichte und den Ergebnissen der geognostischen Forschung ausgeschlossen sehen. In Uebereinstimmung mit der von P. H u m m e l a u e r und Andern vertretenen „Visionstheorie" hält er dafür, daß wir in dem Schöpfungsberichte eine göttliche Mittheilung in der Form einer dem Adam zu Theil gewordenen Vision anzunehmen haben. Die Vision wollte nach Sch.'s Ansicht die Schöpfungsvorgänge blos in ihren Hauptumrissen zeichnen; die Reihenfolge ist wenn auch nicht ausschließlich doch vorwiegend eine ideale; die sechs Werke sind der getreue Ausdruck der innern Ordnung, in welcher die einzelnen Glieder in der Idee des göttlichen Bildners sich bedingen. Der Ausdruck „Tag" ist nur darum gewählt, weil die Schrift in der Gotteswoche einfach ein Vorbild für die menschliche Woche geben, und die Einsetzung der Sabbathfeier begründen wollte. Im Hinblicke auf die Lehre des hl. Thomas, der das opus creationis, das opus distinctionis und das opus ornatus unterscheidet, erklärt Sch. seine Ansicht näher dahin, daß die beiden Ternare, wovon der erste dem Werke der Ausscheidung, der zweite dem der Ausschmückung entspricht, n i c h t n a c h e i n a n d e r, s o n d e r n p a r a l l e l n e b e n e i n a n d e r zu stellen sind. Somit können die beiden Werke der Hervorbringung des Lichts

und der Schöpfung der Sonne „nur logisch, nicht aber zeitlich getrennt werden." An einen mit der Erdbildung parallel laufenden Bildungsprozeß der Sonne zu denken hält Sch. nicht für statthaft, weil so die hl. Schrift durch Befürwortung der Laplace'schen Hypothese schon auf dem ersten Blatte aus der Rolle fallen würde; wobei freilich zu bemerken ist, daß die Schrift das Wie der Sonnenschöpfung keineswegs enthüllt, und dagegen schon in der zweiten Zeile den geologischen Resultaten von der Succession der Erdbildung auf das Bestimmteste vorgreift."

Nach Schäfers Ansicht kommt die Bedeutung der Sabbathfeier jedenfalls weit mehr zu ihrem Rechte, als nach der früher erwähnten, welche die Ordnung geradezu umkehrt, indem sie die menschliche Woche gewissermaßen zuerst zum Vorbilde der göttlichen macht, um in dieser dann wieder ein Vorbild für die menschliche zu gewinnen. Das ist doch offenbar, daß nach der Idee der hl. Schrift der Mensch als Ebenbild Gottes das göttliche Wirken in sich nachbilden und darstellen soll, und daß die Wochenfeier bestimmte, irgendwie geschiedene Momente des göttlichen Wirkens zur Voraussetzung hat. Wir können meines Erachtens getrost verschiedene Schöpfungsphasen voraussetzen, gleichviel ob die geologische Forschung sich für oder gegen die Annahme von gewaltsamen Katastrophen entscheidet. Aber eine nähere Erklärung derselben halte ich weder für möglich noch für rathsam; die Häufung von Hypothesen kann das Ansehen der Bibel nicht heben und fördert auch kaum den religiösen Zweck, den die Offenbarung verfolgt. — Weiter auf den reichen Inhalt der interessanten Schrift einzugehen, müssen wir uns versagen [1].

Wir erwähnen hier ferner das sorgfältig gearbeitete exegetische Werkchen von Dr. M. Seisenberger „Der biblische Schöpfungsbericht," das als Programm der Freisinger Studienanstalten für 1880/81 erschien (Freising, Datterer). Herr Seisenberger geht exegetisch zu Werk, zieht aber zugleich verschiedene naturwissenschaftliche Ergebnisse und Hypothesen in den Kreis seiner Erörterung; denn der Standpunkt der strengen Concordanztheorie veranlaßte ihn, sowohl den biblischen Bericht durch naturwissenschaftliche Wahrheiten zu beleuchten, als auch jenen wieder zum Maßstabe für die Beurtheilung mancher einschlägigen Hypothesen zu machen. Wesentlich Neues über das Verhältniß der Bibel zur Wissenschaft im Allgemeinen beizubringen, war nicht seine Absicht; er hofft aber in der Erklärung des Schöpfungsberichtes „nicht bloße Reproduktion geliefert, sondern auch noch einiges Neue gesagt zu haben." Am meisten charakterisirt sich sein Stand-

[1] Sie enthält zehn Abhandlungen, in denen zuerst der übernatürliche Charakter der hl. Geschichtsbücher im Allgemeinen, und dann der Reihe nach das Verhältniß der hl. Bücher zur Geschichtswissenschaft, zur Chronologie, zur Geographie, zu den beschreibenden Naturwissenschaften, zur Astronomie, zur Kosmogonie, zur Geogonie, zur Paläontologie und endlich zum Darwinismus behandelt wird.

punkt bei der Erklärung des Ausdrucks: „Es ward Abend und Morgen.“ Wiewohl nämlich Herr Seisenberger die „Tage“ des Schöpfungsberichtes im Sinne von Perioden versteht, glaubt er doch, jenen Ausdruck nicht aus der Sitte vieler alter Völker, den Tag von Abend zu Abend zu zählen, sondern umgekehrt diese Sitte vom „Schöpfungsvorgange“ herleiten zu müssen. Im Uebrigen müssen wir auf das empfehlenswerthe Schriftchen selbst verweisen.

Im letzten Jahrgang der Zeitschrift „Natur und Offenbarung“ (Heft 9 und 10) erschien eine Abhandlung von F. v. Hagens unter dem Titel: „Der mosaische Schöpfungsbericht“, worin der Entwurf einer „Causaltheorie“ vorgelegt wird. Die Auffassung des Verfassers ist folgende: „Nachdem Gott zuerst die allgemeine Weltsubstanz aus Nichts hervorgebracht, hat er für dieselbe im Sechstagewerke die sämmtlichen gesetzlichen Bestimmungen über die Ordnung der Materie, die Bewegungen und Kräfte im Allgemeinen und über die Individualisirung insbesondere getroffen, so daß damit die ganze Weltordnung der Ursache nach hergestellt war; die wirkliche thatsächliche Ausbildung der Welt war aber damit noch nicht fertig gestellt, sondern sie entwickelte und verwirklichte sich den gegebenen gesetzlichen Bestimmungen gemäß im Laufe der Jahrhunderte unter Mitwirkung der göttlichen Vorsehung.“ Auf diese Entwickelung bezieht H. die ersten Verse des 2. Kap.: „Und es wurden vollendet rc.“ Bei der Anwendung dieser Auffassung auf den biblischen Text faßt er den 2. Vers in dem Sinne, daß Alles, was im Sechstagewerke angeordnet worden, noch nicht vorhanden war, „so daß eine einheitliche Materie ohne alle Bewegung den ganzen Weltraum erfüllte.“ „Bei dem eigentlichen Sechstagewerk, fährt er fort, folge ich der alten Eintheilung in opus distinctionis und opus ornatus. Die ersten drei Tage enthalten die Anordnung für die gesammte Weltsubstanz. Zunächst wird die einheitliche Materie in Bewegung gesetzt und in atomisirten Aether umgewandelt, womit die Erscheinungen von Licht, Wärme und Electricität in Verbindung stehen; dies würde dem ersten Tagewerke entsprechen. Sodann wird ein Theil der Materie zu wägbarem Stoffe verdichtet und hierbei auf Grundlage der Chemie nach Maß, Zahl und Gewicht in Formen von Atomen und Molekülen gebracht und den Gesetzen der Gravitation unterworfen. Hiervon könnte man die chemische Constitution der Materie dem zweiten Tagewerk, die Gravitation dem dritten zutheilen und die organische Thätigkeit der Pflanzenschöpfung gleichstellen. Die drei letzten Schöpfungstage enthalten die gesetzlichen Anordnungen für die Gestaltung der Individualisirung. Dieselben beginnen mit den Himmelskörpern, fahren fort mit den verschiedenen Gruppen der Thierwelt und endigen mit dem Menschen. Was nun das Wort ‚Tage‘ betrifft, so möchte ich sie am besten mit 6 Sitzungen der gesetzgebenden Behörde vergleichen, in welchen die einzelnen Abschnitte des Gesetzes fertig gestellt sind. Es hindert nichts, anzunehmen, daß sie die Länge unserer Tage gehabt haben.“

Es ist mir nicht vollständig klar, wie H. das Verhältniß der „Schöpfungsacte als Ursache“ zur „Formirung als Wirkung“ sich vorstellt. Er sagt zwar, daß im Sechstagewerke alles „der Ursache nach geschaffen worden“, scheint aber die Schöpfungsacte, die er in das Sechstagewerk verlegt, doch nur von Seite Gottes zu fassen und nicht an eine zeitlich realisirte causale Grundlegung der spätern Entwicklung zu denken. Die ganze Verwirklichung vollzog sich nach dem Sechstagewerke und zwar wie der Verfasser anzunehmen geneigt ist, ohne andere Vermittelung als die der göttlichen Vorsehung, auf die er „alle sogenannten Naturkräfte“ und die Bewegung, worin sich die gesammte Materie befindet, zurückführt. In dieser Fassung dürfte die Theorie sich nicht sehr empfehlen, besonders da H. überdieß noch den biblischen Text ziemlich gewaltsam interpretirt (z. B. im 2. Vers selbst den Ausdruck „Gewässer“ nur negativ faßt). Die Acte Gottes, die der Schöpfung sowohl als die der Vorsehung, sind an sich selbstverständlich ewig und haben keine andere Zeitlichkeit, als die der thatsächlichen Kundgebung und Verwirklichung nach außen; es ist also nicht recht denkbar, wie man die göttlichen Schöpfungsacte, die erst in der Zukunft sich verwirklichen sollten, 6 Tagen zuweisen kann und zu welchem Zwecke dieselben überhaupt auf 6 Tage sich vertheilen sollen. Die Causaltheorie hat m. E. nur dann einen Sinn, wenn man sich genauer an das seminaliter des hl. Augustinus hält und somit eine wirkliche successive Setzung geschöpflicher Ursächlichkeit, woraus die vollendeten Gestaltungen sich entwickelten, annimmt. Man kann dabei noch immer an lange Perioden denken, da es der göttlichen Weisheit angemessen erscheint, nur nach einer bestimmten Entwickelung des Niedern das Höhere zu setzen. Ein Conflikt mit der Naturwissenschaft ist bei einer so gefaßten Causaltheorie nicht zu besorgen. Hinsichtlich des 4. Tages, der am ehesten Bedenken erregen könnte, sei bemerkt, daß ich nicht verstehe, warum man den Ausdruck „machte“ gar so premirt, um den Gedanken an die Laplace'sche Theorie zu beseitigen. Man wird doch mit Rücksicht auf den 1. Vers nicht annehmen, daß Gott die Sonne am 4. Tage aus Nichts geschaffen; die Sonne existirte der Substanz nach, aber nicht als Sonne, nicht in der ihr als solcher zukommenden Ausbildung. Würde dem hl. Texte nicht vielleicht Genüge geleistet durch die Annahme, daß nicht blos die früher begonnene Entwickelung sich vollendete, sondern Gott selbst durch unmittelbares Eingreifen die Herstellung des jetzt bestehenden Verhältnisses bewirkte? Die Jahresringe, die man an den urweltlichen Pflanzen beobachten will, würden vom Standpunkte der Causaltheorie keine Schwierigkeit machen. Man könnte ihretwegen ganz füglich annehmen, daß vor der vollendeten Herstellung des gegenwärtigen planetarischen Verhältnisses nicht blos Pflanzenkeime bestanden, sondern eine ausgebildete Flora existirte; denn wer kann beweisen, daß die urweltlichen Reste nothwendig auf die allerersten Pflanzen zurückgeführt werden müssen? Auch die hypothe-

tischen Revolutionen der Erde bereiten der Causaltheorie keine unübersteigliche Schwierigkeit. W.

Ueber neuere Franziskus- und Franziskanerliteratur. Die Fioretti di san Francesco, an der Grenze des 13. und des 14. Jahrhundertes entstanden, versetzen uns so lebhaft und getreu wie keine andere ältere Quelle in die Geschichte des beginnenden Franziskanerordens und in das wunderbare Gnadenleben, welches sich im Schooße desselben entfaltete. Schon früher wurde in vorliegender Zeitschrift (IV, 1880, S. 389 f.) auf die neuen Untersuchungen von E. Alvisi über Verfasser und Ursprung dieses klassisch geschriebenen Büchleins hingewiesen. Nach Alvisi ist dasselbe nicht italienisches Original, sondern eine Uebertragung, beziehungsweise Erweiterung des ungedruckten lateinischen Floretum des Franziskaners Ugolino da Monte Giorgio († nach 1322). Wir besitzen nunmehr von der Feder des jetzigen Herausgebers des Herder'schen Kirchenlexikons eine deutsche Uebersetzung der „Fioretti" schon in zweiter Auflage. (St. Franzisci Blütengärtlein. Deutsch von Dr. Franz Kaulen. 2. A. Mainz 1880. Kirchheim. 16. 349 S.). Allen denen, welche Verständniß für solche zarten „Blüten" haben, wie sie durch die Triebkraft des Geistes Gottes in dem Heiligen von Assisi und seinen ersten Jüngern hervorgebracht wurden, sei die anregende und erbauende Lesung dieser deutschen „Fioretti" empfohlen, wenn ihnen die noch genußreichere Lesung des italienischen Textes versagt ist. Man wird finden, daß selbst das anerkannt Sagenhafte, welches den „Fioretti" öfter anhängt, dennoch wirksam jenen Duft heiliger Poesie erkennen und fühlen läßt, der den wirklich historischen Gestalten jener gottbegnadigten Männer unbestreitbar eigen ist. Diese Einfalt, Demuth und Verläugnung alles Irdischen bei den armen Predigern in Umbrien führt aber zugleich einen Charakterzug des innern Lebens der mittelalterlichen Kirche überhaupt in schönster Vollendung vor unsere Augen, und der Leser wird im geistigen Umgange mit diesen heiligen Männern unmittelbar die verborgene Kraft inne, welche, von protestantischen Historikern meistens ganz unverstanden, die großen, weltbewegenden Thaten dieses Zeitalters zur Vertheidigung und Verherrlichung der Kirche geschehen ließ. Der gewaltige Papst Gregor IX. hat als Freund des heiligen Franziskus und Protektor des Ordens während seines Cardinalates jenen Geist von Assisi eingeathmet, welcher zur Erneuerung der „erkalteten Welt" mitberufen war, wie die Kirche in der Oration von den Wundmalen des heil. Franziskus sich ausdrückt. Die Tertiarier haben den nämlichen Geist in entsprechender Form in dem Leben der Familien heimisch zu machen gesucht.

Dr. Kaulen glaubte die ungemein anspruchslose und natürliche Form der „Fioretti", einen Typus frommer und erbaulicher Naivität, am besten durch die Anwendung der deutschen Sprache, „welche die

Leute vor Alters gesprochen haben" (S. IX), wiedergeben zu können.[1]) Wir wollen nicht darüber streiten, ob nicht auch unser jetziges Deutsch die kindliche Schlichtheit des Büchleins nachzuahmen vermocht hätte. Die Uebersetzung der „Nachfolge" von Guido Görres und Einzelnes von Clemens Brentano würden für einen solchen Versuch Vorbilder geliehen haben. Wir glauben übrigens, daß die „Armen und Einfältigen", für welche Kaulen gearbeitet haben will (S. VIII), zahlreich genug auch unter den Gebildeten, soweit sie noch Freunde der Armuth im Geiste sind, angetroffen werden können. Wer es aber nicht versteht, ohne den Geist unserer modernen Kritiksucht in die Welt, die sich ihm dort öffnet, einzutreten, den wollen wir nicht bloß vor der Kaulen'schen Uebertragung sondern auch vor den „Fioretti" überhaupt ausdrücklich warnen. — So eben erscheint von denselben auch eine neue spanische Uebersetzung. (Madrid 1881. Tip. Gutenberg).

An Alter wie an historischer Genauigkeit stehen die Aufzeichnungen höher, welche der sel. Thomas von Celano, ein Schüler des hl. Franziskus, im Auftrage des Papstes Gregor IX. verfaßt hat. Thomas hat dieselben später durch die sog. vita secunda vervollständigt, eine Schrift, welche den Bollandisten unbekannt geblieben und erst 1806 zum erstenmale erschienen ist. Beide Werke des Thomas haben in jüngerer Zeit an Canonicus Leopold Amoni einen neuen Herausgeber gefunden (Roma 1880 Tip. della Pace). Amoni wendete auch seinen Fleiß der anderen Hauptquelle des Lebens von Franziskus zu, der Legenda S. Francisci, welche von ihren drei Verfassern, Leo, Rufin und Angelus, drei Gefährten des Heiligen, die Bezeichnung Legenda trium sociorum führt. Er verglich den lateinischen Text derselben von Neuem mit dem cod. Vatic. 7339 und versah seine Ausgabe desselben ebenso wie die beiden obigen Schriften mit einer italienischen Uebersetzung. Die Uebersetzung der Legende, von einem alten unbekannten Verfasser, ist von dreien die werthvollste; sie rührt aus der besten Epoche der italienischen Sprache im Mittelalter und bringt zugleich in Nachträgen mancherlei sachliche Ergänzungen. Ein Mitglied des Franziskanerordens in Innsbruck bereitet gegenwärtig eine deutsche Ausgabe der Legende vor.

Seit 1880 sind wir auch im Besitze der ältesten deutschen Bearbeitung des Lebens unseres Heiligen. Es ist eine dichterische Uebertragung der ersten Vita des Celano im erzählenden Kunstvers der guten Zeit des 13. Jahrhunderts und paarweisen Reime, verfaßt von Lamprecht von Regensburg. Karl Weinhold hat dieses Werk nach der einzigen bis jetzt bekannten Handschrift der Universitätsbibliothek von Würzburg zugleich mit der „Tochter Syon" von demselben Verfasser zum erstenmal herausgegeben. (Lamprecht von

---

[1]) Kaulen hat in derselben Weise auch die alte von den Bollandisten (7. April) herausgegebene Biographie des sel. Hermann Joseph bearbeitet. (Legende v. d. s. Hermann Joseph, 2. Aufl. Mainz 1880 Kirchheim.)

Regensburg. Sanct Francisken Leben nebst Glossar. Paderborn, 1880. Schöningh 8° 645 S.) Das Gewand der mittelhochdeutschen Schriftsprache, welches in der Handschrift durchweg nach dem Originale treu überliefert wird, steht der Erzählung überaus wohl an und bringt dem Leser den Mann näher, welchem Lamprecht das schöne Lob spricht:

> er was einvalt in riclîem sinne,
> gehôrsam in der wâren minne. (v. 3190 f.)

Nachdem Lamprecht diese dichterische Uebersetzung aus Liebe zu dem Heiligen geschrieben hatte (zwischen 1237 und 1272), trat er selbst in das blühende Ordenshaus der Minderbrüder in Regensburg, zu welchen damals „der süße Berthold," wie er ihn nennt, Johannes Anglicus und andere hochverdiente Männer als Mitglieder gehörten.

Von der herrlichen Lebensbeschreibung des heiligen Franziskus, die der heil. Bonaventura hinterlassen hat, und die zum größten Theil auf den zuletzt erwähnten Schriften fußt, steht eine neue kritische Ausgabe in der großen Publikation der Opera sancti Bonaventurae zu erwarten. Diese Publikation, von dem leider allzufrüh verstorbenen Franziskaner Fidelis a Fanna mit ausgebreitetstem Studium des Handschriftenmaterials der Werke des heil. Lehrers eingeleitet (vgl. dessen Ratio novae collectionis omnium opp. S. Bonav., Taurini 1874), wird gegenwärtig im Collegium des heil. Bonaventura zu Quaracchi bei Florenz weiter gefördert von P. Jeiler O. S. Franc., dem zu diesem Zwecke eine Anzahl von Mitarbeitern vom Orden beigegeben ist.

Beim Namen Bonaventura darf die Erwähnung der neuen splendiden Ausgabe seines Breviloquium, durch P. Anton Maria a Vicetia O. S. F. veranstaltet, nicht übergangen werden. (S. Bonaventurae Breviloquium adjectis illustrationibus ex aliis operibus ejusdem s. doct. depromptis. Ed. altera, Friburgi Brisg. Herder 1881.) Das Format in Kleinfolio und die 707 Druckseiten zeigen auf den ersten Blick schon, daß es sich hier um weit mehr als um eine mit Noten versehene Textausgabe handelt. Das Werk ist eigentlich eine Theologia Bonaventuriana, ein Commentar über die ganze Lehrstellung des berühmten Zeit- und Geistesgenossen des hl. Thomas von Aquin. Solche Werke werden, wenn sie mit der Vertiefung in den einen klassischen Autor Freiheit des Blickes und gerechte Würdigung des Fremden verbinden, für den Fortschritt unserer heutigen Theologie wahrhaft nützlich sein. Ob aber die angeführte Bedingung vom Verfasser in allweg erfüllt wurde, darüber darf man verschiedener Meinung sein. — Das wahrscheinlich dem hl. Bonaventura angehörige Compendium totius theologicae veritatis gab der Trappistenabt Fr. Ephrem unter Zugrundelegung der älteren Ausgabe von Johannes de Combis neu heraus (Herder 1880, 12° 463 p.) — Kleinere Schriften von Bonaven-

tura, hauptsächlich ascetischen Inhaltes, werden seit 1881 bei Theissing in Münster in sehr freundlicher Ausstattung deutsch veröffentlicht.

Den oben angeführten Quellenausgaben für die älteste Franziskanergeschichte wird sich speziell für die Geschichte des Ordens in England ein Fortsetzungsband der Monumenta Franciscana anreihen, welche Prof. Brewer begonnen hat (i. d. Chronicles and Memorials of Great Britain 1858). Der Verfasser des angekündigten zweiten Bandes, H. Howlett, wird ebenso wie Brewer ungedrucktes Material bringen.

Die italienische Geschichte des heil. Franziskus von dem Minoriten Palomes in Palermo, welcher wir im Jahrg. 1877 S. 463 ff. eine anerkennende Besprechung gewidmet haben, ist inzwischen in einer neuen, der sechsten Auflage erschienen. Nur wenige Aenderungen hat der Verfasser getroffen. Er hat sogar, indem er den Druckfehler 1181 statt 1182 bei Angabe des Geburtsjahres des Heiligen nicht corrigirte, seinen Ordensbrüdern, die im nächsten Jahre das Centenarium zu feiern gedenken, einen übeln Stein des Anstoßes im Wege gelassen. Seine zwei Bände unterscheiden sich in vielen Partien, was Darstellung betrifft, sehr von der einfachen und anmuthenden Popularität der obigen mittelalterlichen Schriften. Breite Rhetorik war bei jenen Alten noch nicht zu Hause; dafür entbehren letztere aber der Ausblicke über die Zeitzustände, zumal in anderen Ländern, und der Geschichtsphilosophie, durch welche Palomes seiner Erzählung einen großartigen Hintergrund zu verleihen weiß. Wie wir hören, reift eine vom Verfasser autorisirte deutsche Uebersetzung der Storia di San Francesco (und wir wollen hoffen, Ueberarbeitung, wenigstens in der Form) ihrem Abschlusse entgegen. Palomes hat unterdessen die Abfassung einer Geschichte des heil. Antonius von Padua in Angriff genommen.

Eine neue Lebensdarstellung der berühmten Schülerin des hl. Franziskus, Clara von Assisi, hat laut des Pariser Polybiblion eine Dame, Clarissa Bader, in französischer Sprache erscheinen lassen. Die genannte Zeitschrift rühmt an dem Buche künstlerische Verarbeitung eines gut gesichteten Stoffes, bemerkt aber, die Kunst trete vielleicht zuviel hervor, indem Thatsachen, die in ihrer Einfachheit wirksam genug seien, noch durch allerlei Zuthaten formeller Darstellung inscenirt würden. (Sainte Claire d' Assises, Paris 1880 Didier 18° 273 p. Vgl. Polybiblion Novemb. 1881 p. 427.)

Wie ein Sohn des hl. Franziskus in Deutschland sich in neuerer Zeit mit der kampf- und wechselvollen Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz vom hl. Kreuz und besonders mit ihren Leiden unter dem Protestantismus beschäftigt hat (s. die Recension von Dr. Grube über Woker im vor. Jahrg. S. 583) so hat ein anderer, P. Gaudentius Guggenbichler, das Wirken der Franziskaner in Oesterreich während der Gefahren des religiösen Abfalles im 16. u. 17. Jahrhundert ans Licht gestellt. (Beiträge zur Kirchengeschichte des XVI.

und XVII. Jahrh. u. s. w. 1. Bd. Bozen 1880, Wohlgemuth, 590 S.) Wir nehmen den letzteren Ausdruck wörtlich, denn allzu wenig bekannt und beachtet war die heroische Thätigkeit, mit welcher der Franziskanerorden in jenen bedrängten Zeiten für das Wohl der Kirche sich opferte. Aus diesen zerstreuten Zügen, die der Verfasser schlicht und kunstlos vorführt, setzt sich ein erhebendes Bild der Zustände und des Arbeitens in dem Orden während der Zeit der Glaubenskämpfe und des darauf folgenden Jahrhunderts zusammen. Wie Woker führt auch der Verfasser der „Beiträge" seine Arbeiten fort und hat auf größeren Reisen bereits erhebliche Ausbeute an neuem Stoffe gemacht.

Nicht in dem kirchlichen Geiste wie beide vorstehende Verfasser, aber immerhin unter Beibringung dankenswerthen Materials schrieb Dr. Ad. Koch in dem eben verflossenen Jahre über „Die frühesten Niederlassungen der Minoriten im Rheingebiete und ihre Wirkungen auf das kirchliche und politische Leben" (Leipzig 1881 Duncker und Humblot 8° 118 S.). Er behandelt im ersten Theile den Ursprung sämmtlicher Klöster des Ordens von Luzern bis Arras und Groningen. Wenn er im dem vielfach mißlungenen zweiten Theile, über Wesen und Bedeutung des Ordens, die Minoriten u. A. als „das schlagfertige Heer des Papstthums" hinstellt, so darf diese für den Orden sehr ehrenvolle Bezeichnung jedenfalls nicht zu dem Mißlungenen gerechnet werden.

Wir schließen diesen Ueberblick mit der Mittheilung, daß das umfangreiche Werk des Franziskaners Marcellino da Civezza über die Geschichte der Missionen seines Ordens (Storia universale delle missioni Francescane) nunmehr vom Verfasser zu Ende geführt werden soll. Seit dem Erscheinen des 5. Bandes vor fast 18 Jahren hat sich P. Marcellino auf die Vervollständigung seiner Sammlungen durch Benützung der größeren europäischen Bibliotheken beschränkt und legt soeben in seinem 6. Bande, der sich über die Jahre 1550 bis 1600 verbreitet, die Resultate seiner erweiterten Studien über diese Zeit zugleich mit vielen Ergänzungen zu den früheren Bänden vor (Prato 1881 Guasti; 16° 876 p.). Als Frucht der Arbeiten des Verfassers über die Literatur des Ordens ist inzwischen von ihm auch ein Saggio di bibliografia geografica storica etnografica sanfrancescana erschienen (Prato 1879 Guasti 8° 698 p.).

G.

E. Bekker über und für Maria Stuart. Die „Gießener Studien auf dem Gebiete der Geschichte" beginnen mit einer trefflichen Arbeit von Dr. Ernst Bekker, welche den Titel führt: Maria Stuart, Darnley, Bothwell (Gießen 1881 Ricker). Das Werk ging als Erstlingsschrift Bekkers aus historischen Uebungen hervor, welche Prof. Oncken, auf dem Gebiete der antikatholischen Literatur ebenso als Wortführer wie als Organisator bekannt, an der Gießener Universität

in den Jahren 1878 und 1879 veranstaltete. Lehrer und Schüler schritten nach Eingeständniß des von Oncken dem Werke vorausgeschickten Vorwortes mit der Annahme der Schuld Maria Stuarts an die Untersuchung. Sie erstrebten jedoch unter genauester Benützung der älteren und seltenen Urkundenwerke von Camden, Keith, Laing, Chalmers u. A. eine objective Erkenntniß der eigentlichen Vorgänge, von der Ansicht geleitet, welche Oncken offen ausspricht, daß es für den Stand unserer Forschung und Kritik auf diesem Gebiete „tiefbeschämend" sei, zu sehen, wie sich bis zu dieser Stunde Ankläger und Vertheidiger Maria's streng nach dem religiösen Bekenntnisse schieden. Das Letztere ist indessen nicht ganz richtig; denn Th. Opitz trat 1879 als Protestant in die Reihen der entschiedensten katholischen Vertheidiger (s. die Recension in dieser Ztschr. IV, 1880 S. 367), und andererseits kann man manchen katholischen Historikern, wie z. B. dem Grafen Falloux in seinem Leben Pius V, Alles weniger als einen übertriebenen Enthusiasmus für die unglückliche katholische Königin zuschreiben. Jedenfalls hat aber die antikatholische Parteistellung in den Anklagen gegen Maria Unglaubliches geleistet. Noch das jüngste Buch von Gädeke (M. Stuart, Heidelberg 1879) ist dessen Beweis genug. Darum möchten wir es fast als eine pflichtschuldige Ersatzleistung bezeichnen, wenn nun von protestantischer Seite auf einer so breiten Grundlage von rein objektiven Urkunden und beglaubigten Zeugnissen, wie sie bisher auch im Auslande nicht zu Hilfe genommen wurde, ein wahres Bild der Geschichte Maria Stuarts gezeichnet wird.

Dieses neue Bild ist eine unbeabsichtigte Apologie, und die Aufstellungen von Gädeke sind durch Bekker vollends umgeworfen. Opitz erhält in den meisten Punkten Recht.

Die öffentliche Anklage gegen Maria auf Mitschuld am Königsmorde entbehrt nach Bekker ebenso jeden Beweises wie die Voraussetzung derselben, nemlich die Anklage auf ehebrecherische Buhlschaft mit Bothwell. Die früher schon gegen die Aechtheit der Chatoullenbriefe erhobenen Bedenken werden mit Evidenz als durchschlagend nachgewiesen. „Das Lügengewebe", sagt Bekker am Ende seiner langen Untersuchung wohl mit vollem Rechte (S. 377), „welches um diese gefälschten Briefe gesponnen wurde, ist so durchsichtig, daß nur eine parteiische oder oberflächliche Geschichtsforschung davon getäuscht werden kann. Denn diesen Briefen fehlt in der That Alles. Nicht einmal ausgestattet mit den unentbehrlichsten Bürgschaften der Echtheit, Datum, Anrede und Unterschrift, sind sie auch sachlich sinnlos und unmöglich. Die Briefe rechtfertigen sich weder durch ihren Inhalt noch kann ihnen eine vernünftige Begründung ihres Zweckes untergelegt werden, selbst dann nicht, wenn das Liebesverhältniß existirt hätte. Sie kommen plötzlich in die Geschichte Maria Stuart's hereingeschneit, um zwei der folgenschwersten Erlebnisse in dem bewegten Leben dieser Königin nach dem Sinne ihrer Feinde zu illustriren.

Mit dem wirklichen Sachverhalt aber können sie gar nicht in Einklang gebracht werden, denn die Grundlage derselben, die Unterstellung eines der Entführung vorausgehenden Liebesverhältnisses zu dem Grafen von Bothwell, hat sich als Fabel herausgestellt."

Am interessantesten sind die Nachweise Bekkers, daß der Regent Murray, der jene Briefe in Händen hatte, hinreichend seine eigene Ueberzeugung von der Unächtheit derselben erkennen ließ, daß ferner die Königin Elisabeth nach der staatlichen Prüfung des ganzen gegen Maria angeblich sprechenden Beweismaterials nicht umhin konnte, Zeugnisse für die Unschuld der Verklagten abzugeben gleich dem folgenden vom 10. Januar 1569: es sei nichts Genügendes vorgezeigt worden, woraus die Königin von England irgend eine üble Meinung von ihrer guten Schwester fassen könne; endlich daß die Enthüllungsschriften zu Ungunsten Marias sämmtlich einem geheimen Einverständniß zwischen dem Minister Cecil und dem Schriftsteller G. Buchanan entstammen, welche damit die Gefangenhaltung der Entthronten vor der Welt rechtfertigen wollten. Der lange aus Glasgow datirte Brief der Chatoullensammlung wurde zwischen dem 11. Juni und dem 11. October 1568 durch J. Wood und den Graf Lennox gefälscht (S. 345). Während die Chatoulle zufolge der amtlichen Angaben am 20. Juni 1567 durch Ergreifung ihres angeblichen Trägers, Dalgleish, erbeutet worden sein sollte, setzte man thatsächlich denselben erst in der Mitte Juli in Haft. Bei der Vorbereitung des an Maria Stuart begangenen Justizmordes schreckte man nicht vor den infamsten Mitteln zur Herabwürdigung ihrer Ehre zurück.

Nik. Gaudanus S. J. (Nik. Floris aus Gouda) hatte 1562 noch Hoffnung auf den Wiedergewinn Schottlands für die katholische Kirche. Er schrieb als päpstlicher Nuntius aus Schottland an den General seines Ordens, J. Lainez, damals in Trient: „Die Königin (Maria Stuart) ist der katholischen Religion sehr ergeben und die Bischöfe sind zum größeren Theile katholisch und von gutem Verlangen beseelt; auch sehr viele Adelige sind katholisch; ebenso gibt es sehr viele Katholiken unter dem Volke; und die von den Häretikern Irregeleiteten hängen ihnen nicht von Herzen an und sehen allmälich ein, daß sie betrogen worden sind. Die Gegner aber sind nicht so zahlreich und mächtig." (Vgl. Ungedruckte Berichte des Gaudanus, veröff. in den Stimmen aus Maria-Laach XIX, 1880, S. 104.) Gaudanus würde seine hierauf gestützten Hoffnungen fahren gelassen haben, wäre ihm eine Ahnung von der Bosheit der Gegner der Königin, wie sie Bekker enthüllt hat, möglich gewesen. K.

Die Concilienfeste in der orientalischen Kirche. Die liturgische Feier der Kirchenversammlungen ist eine besondere Eigenthümlichkeit der morgenländischen Riten. In den Kalendern finden sich diese Synodenfeste oft als Gedächtnißtage der heil. (Concils-) Väter, oder, wie es bei den Armeniern heißt, der hl. Erzväter, verzeich-

net; sie sind jedoch keine Heiligenfeste, die die Heiligkeit aller Concilsmitglieder voraussetzten, sondern vielmehr eigentliche Feste des Dankes gegen Gott für die der Kirche durch die Concilien gewährte Gnade der Reinerhaltung des wahren Glaubens und der Ausrottung der Irrlehren und Ketzereien.

Das heutige Typicum commune der Griechen hat drei bewegliche Synodentage: am Sonntag vor Pfingsten das Fest der 318 Väter von Nicäa[1]); um die Mitte Juli den Gedächtnißsonntag aller Väter der ersten sechs ökumenischen Synoden[2]); am Sonntag, welcher dem 11. Oktober am nächsten ist, das Fest der Väter des siebenten allgemeinen Concils. Außerdem enthält das gemeingültige Brevier am 11. Juli das Fest der durch die hl. Euphemia bewirkten wunderbaren Bestätigung der chalcedonensischen Glaubensentscheidung, über welches ausführlich in meinem Heortologion, Bd. I. SS. 207—209, gehandelt wird.

In vielen Proprien einzelner Kirchen sind jedoch die Gedächtnißtage der ökumenischen Concilien als unbewegliche Feste angesetzt: wie z. B. der der 2. Synode am 22. Mai; der 3. am 9. September; der 5. am 25. Juli[3]); der 6. am 15. September. Das Fest der Synode von Florenz wird in einigen wenigen spätern Festverzeichnissen als dies incertus angegeben.

Den Gedächtnißtagen der allgemeinen Synoden fügt das alte katholische Proprium Constantinopolitanum, für den Sonntag nach dem 17. Juli, die Feier des Partikularconcils bei, das im J. 536 gegen Severus abgehalten worden ist.

Das allgemeine Kalendarium der armenischen Kirche weist den drei ersten Concilien drei Samstage als bewegliche Feste an: dem von Nicäa den zweitletzten Samstag vor Kreuzerhöhung, dem von Konstantinopel den Samstag vor Quinquagesima; dem von Ephesus den zweitletzten Samstag vor Maria-Himmelfahrt. Die Armenier von Lemberg feiern außerdem das Fest des Concils von Chalcedon am Samstag vor dem Advent. Von den allgemeinen Concilien feiern die Kopten nur das 1. von Nicäa, am 9. November. Dagegen begehen sie aber das Jahr hindurch das Gedächtniß mehrerer Localsynoden, so feiern sie z. B. am 10. November eine von Papst Viktor nach Rom zur Schlichtung des Osterstreites berufene, am 12. Januar eine

---

[1]) In älterer Zeit wurde es als unbewegliches Fest am 29. Mai gefeiert, wie aus dem Menologium Basilianum und vielen handschriftlichen Menäen hervorgeht. Auch in einigen alten syrischen Codices ist es auf den nämlichen Tag angesetzt, in andern jedoch auf den 21. Februar.

[2]) Früher wurden nur die ersten vier Concilien an diesem Tag commemorirt.

[3]) Im alten Proprium von Grotta ferrata am 16. September.

andere römische unter Papst Cornelius gegen Novatus (Novatian) gefeierte [1]), am 3. Sept. eine zu Alexandria unter dem hl. Dionys gegen arabische Irrlehrer abgehaltene; am 19. Octob. eine antiochenische gegen Paulus von Samosata. N. Nilles S. J.

Analecta Bollandiana. Ein von der Bollandistengesellschaft in Brüssel uns zugehendes Circular theilt mit, daß im März des nächsten Jahres eine Zeitschrift mit vorstehendem Titel ins Leben treten soll, welche zur Aufnahme von Quellentexten, die von den früheren Bollandisten übergangen wurden, zu anderen Nachträgen der schon erschienenen Bände sowie zur Vorbereitung der nachfolgenden durch hagiologische Einzeluntersuchungen und Bücherkritiken bestimmt ist. Sie soll in lateinischer Sprache verfaßt werden und nicht bloß Jesuiten sondern auch andern Mitarbeitern offen stehen. Im Umfang von je 10 Bogen das Heft, deren 4 einen Band bilden, sollen die Analecta 15 Frcs. per Band kosten. Sie sind von den Bollandisten zu Brüssel oder durch die Société de Librairie catholique (Victor Palmé) zu Paris zu beziehen.

Wie wir demselben Prospect entnehmen, hat nun endlich auch die Abfassung des langersehnten großen Generalregisters zu allen bisherigen Bollandistenbänden begonnen. Die Erleichterung zur Benützung des Werkes, welche Potthast in seiner Bibliotheca medii aevi durch alphabetische Registrirung der Vitae bot, machte die Nothwendigkeit des Gesammtregisters nur um so fühlbarer. Wir freuen uns, daß man bei der Anlage des letzteren weit über den Inhalt der jedem Bande beigegebenen Inhaltsübersichten hinauszugehen verspricht.

Der 60. Band der ganzen Sammlung (der 61. nach der neuen Ausgabe) oder der 13. und letzte des Octobers wird im Laufe des J. 1882 erscheinen und zum größeren Theile Arbeiten aus der Feder von P. Remi de Buck bringen. Für den folgenden Band, der sich über die Heiligen der drei ersten Tage des November verbreitet, sind die Vorarbeiten bereits soweit vorangeschritten, daß der Druck desselben sogleich nach der Ausgabe des 60. beginnen kann. Somit ist die Befürchtung grundlos, welche durch die lange Pause seit dem Erscheinen des 59. Bandes i. J. 1867 hervorgerufen wurde, als solle das ganze Unternehmen der neuen Bollandisten ins Stocken gerathen. Wahr ist, daß die Gesellschaft in dieser Zwischenzeit mit außerordentlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Eine der geringeren unter diesen war noch die Entziehung der Subvention, welche seit der Reorganisation des Unternehmens i. J. 1837 von der belgischen Regierung gewährt worden war. Allein der Tod suchte die vom Jesuitenorden für das

[1]) Das echte koptische Brevier berichtet im Allgemeinen mit Vorliebe über Rom und die Päpste; so preist es z. B. beim 9. Oktob. den heiligen Papst Liberius als tapfersten Vertheidiger der Orthodoxie gegen die arianische Ketzerei.

Bollandistencomité bestimmten Schriftsteller derart heim, daß von den sechs an der Abfassung des 59. Bandes Betheiligten fünf dahinstarben, nemlich die PP. Carpentier, Van Hecke, Matagne, Viktor de Buck und Remi de Buck (letzterer † 5. Nov. 1880). Gegenwärtig liegt die Weiterführung dem P. de Smedt, dem Herausgeber der wahrscheinlich nicht fortzusetzenden Dissertationes sel. in hist. eccl. (s. Bd. I 1877 S. 638) nebst den PP. Van Hooff und Jos. de Backer ob, und von diesen mußte de Smedt wegen Krankheit ein Jahr lang ebenfalls alle Arbeit aussetzen.

Naht die großartige Publication, welche in ihren Wechselfällen seit 1643 gewissermaßen an die Schicksale der Gesellschaft Jesu erinnert, endlich einmal ihrem Abschlusse, dann wäre es auch wohl lohnend, die über dieselbe im Laufe der Jahre erschienenen Schriften, in einem Anhange gesammelt, herauszugeben, vorzüglich solche, welche Vertheidigungen der Bollandisten enthalten, wie die Acta Bollandiana vindicata von Zaccaria, oder wichtigere Phasen ihrer Geschichte beleuchten, wie die bezüglichen Schriften des Löwener Rectors Ram, des Cardinals Pitra und manche Biographien bedeutenderer Mitarbeiter. G.

Verschiedenes. — Nachdem in neuerer Zeit die Päpste Eugen III. und Urban V. die Ehre der Beatification erfahren haben, wurde dieselbe nun auch mittelst eines Decretes der Ritencongregation vom 12. Juli 1881 dem schon seit unvordenklicher Zeit mit öffentlichem Cultus verehrten Papste Urban II. zu Theil. Das Decret wird von der Zeitschr. Scienza e Fede (ser. 4. vol. 23 p. 147 ss.) seinem Wortlaute nach mitgetheilt. Der große Geisteserbe Gregors VII., der gleich diesem aus den Klostermauern von Clugny hervorgegangen und dem es gegeben war, die von Gregor bereits lebhaft beförderte Idee der Kreuzzüge zu realisiren, empfing schon bald nach seinem Tode bei Schriftstellern den Titel „heilig", wurde in Martyrologien unter Bestimmung eines Tages für seinen Cultus als Heiliger angeführt und erhielt von seinem dritten Nachfolger Calixt II. einen Platz unter sechs heiligen Päpsten, deren Bildniß dieser zur Bezeugung seiner Verehrung gegen sie als Vorkämpfer kirchlicher Freiheit über der Absis der Papstkapelle zum hl. Nikolaus im Lateranpalaste anbringen ließ. Abbé Captier war bei den Voruntersuchungen der Ritencongregation Postulator Causä im Namen des Erzbischofs von Rheims, zu dessen Sprengel der Heimathsort Urbans II. gehört; als Promotor Fidei fungirte P. Laurentius Salvati. Den pflichtmäßigen Einwürfen des letzteren während der Vorverhandlungen verdanken wir eine ausgezeichnete archäologische Untersuchung von Joh. Baptist de Rossi über das gedachte Bildniß des Seligen. (Dell' imagine di Urbano II... esame storico ed archeologico, Roma 1881.) De Rossi prüft darin auf Ersuchen des Postulators die von Salvati erhobenen Schwierigkeiten und zeigt mit bekannter Meisterschaft, daß obige Bilder in ihrer jetzt noch vorhandenen Gestalt genügende Sicherheit über den Befund

der Originale, z. B. über das Vorhandensein des Heiligenscheines an den ursprünglichen Gestalten, und damit zugleich einen Beweis des öffentlichen Cultus Urbans II. darbieten.

— Ueber das werthvolle Gemälde der Lateranbasilika zu Rom, auf welchem Giotto († 1337) den Papst Bonifaz VIII. vorgestellt, wie er das erste Jubiläum i. J. 1300 verkündigt, hat M. Münz im ersten Fascikel der von der Ecole française de Rome herausgegebenen Mélanges d'archéologie et d'histoire eine Studie mit schätzbaren neuen Resultaten veröffentlicht (Paris 1881 Thorin). Das Gemälde war nach Münz' Nachweisen, ehe es seinen jetzigen Platz erhielt, der Mittelpunkt einer viel größeren Composition, welche zugleich mit einer Reihe anderer Gemälde die sog. Loggia Bonifaz' VIII. im Lateranpalaste schmückte. M. hat in einem Mſ. der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand eine, wenn nicht künstlerisch, doch historisch und archäologisch wichtige Zeichnung des vollständigen Papstbildes entdeckt, worauf Bonifaz von Bischöfen, Cardinälen, Hellebardieren und einer Volksmenge umgeben erscheint, die ihre Freude über die Eröffnung des Jubiläums ausdrücken. Der verdiente Kunstforscher verbreitet sich, indem er jene Zeichnung vorlegt und erklärt, zugleich über die Gemälde Giotto's im Lateran sowie über den günstigen Einfluß des Pontificates Bonifaz, VIII. für die Entwicklung der Kunst überhaupt.

— Man hat öfter theologische Bedenken gegen die Berechtigung des Cultus erhoben, welcher in manchen Gegenden unter Gestattung des heil. Stuhles seit dem Mittelalter gewissen jugendlichen Opfern des Katholikenhasses und der Grausamkeit damaliger Juden zu Theil wird. Zu diesen beim christlichen Volke oft sehr populären Märtyrern zählt der sel. Knabe Simon von Trient, im J. 1475 von Juden in dieser Stadt aus religiösem Wahne hingeschlachtet. Ein Mitarbeiter der Civiltà cattolica veröffentlicht nunmehr seit dem 15. October in jener Zeitschrift aus den im vaticanischen Archiv befindlichen Prozeßacten der Seligsprechung des Getödteten Mittheilungen, welche jeden Zweifel an dem Vorhandensein des zum Martyrium kanonistisch erforderlichen odium fidei bei der Gewaltthat beseitigen. Bestimmter und ausführlicher als in den betreffenden Bollandistenberichten (24. März) wird durch diese Publikationen auch die Thatsache erhärtet, daß die Tödtung Simons (und Aehnliches wird von den analogen Fällen zu gelten haben) nicht sowohl dem persönlichen Christenhasse der Betheiligten als ihrer Fanatisirung durch gewisse talmudische Lehren zur Last zu legen ist.

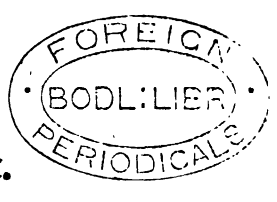
— Die gerechte und milde Duldung, welche die Juden seitens der Päpste von Alters her genossen, ist bekannt. M. Bertolotti, welcher sich gegenwärtig in römischen Archiven mit näheren Studien über die Lage der Juden in Rom und Italien beschäftigt, hat in der Revue des études juives, April—Juin 1881, eine Abhandlung über die Juden zu Rom im 16., 17. und 18. Jahrh. veröffentlicht.

Wenn die Municipalverwaltung der Stadt die Juden belästigte, so fanden diese, wie Bertolotti an sehr vielen Fällen zeigt, bei ihren Beschwerden vor dem Papste wirksamen Schutz in dem Genusse ihrer Privilegien. Der Governatore von Rom erließ sogar ein Edikt, wonach unrechtmäßige Gewaltthaten gegen Juden mit Peitschenhieben gezüchtigt werden sollten.

— Auch in dem Archivio storico per le provincie Napoletane wird der Geschichte der Juden in Italien Aufmerksamkeit gewidmet. (Anno VI. fasc. 2., Spanò Bolani: I Giudei in Reggio di Calabria dal secolo XIII. sino al primo decennio del sec. XVI.) Spanò schildert eingehend die abgeschlossene, aber höchst active Existenz der Juden nicht bloß in Reggio sondern in Calabrien überhaupt. Er weist u. A. die Unrichtigkeit der Erzählung Fiore's und sonstiger Chronisten nach, daß Johanna II. im J. 1429 die Juden auf Betreiben des Papstes Martin V. vertrieben hätte. Johanna bedrohte dieselben bloß mit der Ausweisung, und zwar wegen ihres drückenden Wuchers, und weil sie verschiedene Zweige des Handels, namentlich den sehr einträglichen Seidenhandel, zu ihrem Monopol zu machen gewußt hatten. Als Ferdinand von Spanien im Juli 1511 die Juden wirklich auswies, begab sich ein Theil derselben nach Rom zu den Glaubensgenossen im dortigen Ghetto.

Durch anderweitige literarische Arbeiten zu sehr in Anspruch genommen, sehe ich mich genöthigt, mich von der Theilnahme an den Geschäften der Redaktion zurückzuziehen. An meine Stelle ist mit dem Beginne dieses Jahrganges Hartmann Grisar S. J. getreten. Ich werde jedoch nicht aufhören, meine schwachen Kräfte, soweit es thunlich ist, auch in Zukunft der Zeitschrift zu widmen.

Innsbruck, Dec. 1881. **F. A. Stentrup**, S. J.



Abhandlungen.

Wie wurde König Johann von England Vasall des römischen Stuhles?

Von Dr. Willibald Fr. Ladenbauer O. Cist.

I.

Es ist nur Folge einer oberflächlichen Auffassung, wenn man die Unterwerfung Johanns unter die päpstliche Lehensherrschaft zu Dover (15. Mai 1213) erst mit dem Ausbruche der Streitigkeiten um die Besetzung des Stuhles von Canterbury nach Huberts Tode (15. Juli 1205) zu beschreiben beginnt. In dieser Darstellung treten die innern Factoren nicht hervor. Der König, sagt man, wollte den von Innocenz III. geweihten Erzbischof nicht annehmen, und der Papst sprach Bann und Absetzung über Johann aus, indem er die Unterthanen vom Eide der Treue entband, und den französischen König ermächtigte, Johann zu vertreiben. Es fielen die Unterthanen von Johann ab, und Philipp August rüstete. In dieser Noth nahm der gedemüthigte englische König seine Zuflucht zum Papste, und Innocenz erlangte nicht bloß die Anerkennung seiner geistlichen Forderungen, sondern auch die Unterwerfung der englischen Krone unter die Lehensherrschaft des römischen Stuhles. Allein wir müssen fragen: Sind diesem außerordentlichen Ereignisse, das so einzig in der Geschichte des mittelalterlichen Papstthums dasteht, nicht tiefgreifende vorbereitende Momente vorangegangen?

Was Johann mit letzterem Schritte that, wird dann ferner von der akatholischen Geschichtsforschung durchgängig als ein Werk elender Feigheit und Gewissenlosigkeit bezeichnet. Bei Innocenz III. aber möchte man auf dieser Seite nur schlaue Berechnung und Po-

litik finden, durch welche er die Dinge bis zu dieser für Rom so vortheilhaften Lösung geführt habe.

Nun einen wie großen Antheil man der päpstlichen Politik und der Feigheit Johanns in unserer Frage beizumessen habe, wird sich eben dann am besten zeigen, wenn wir die Genesis des Actes in einem tieferen Zusammenhange mit den englischen Zuständen verfolgen.

Der Tag von Dover war das Resultat von Verwickelungen, die wie eine Kette ineinandergreifender Glieder die ganze Regierung Johanns erfüllen, und in welche er theils von Anfang an schon gestellt war, theils sich muthwillig stürzte. Diese Verwickelungen bestanden nicht bloß in der kirchlichen Streitfrage, sondern wurden gleichzeitig noch an zwei anderen Punkten herbeigeführt, nämlich durch den Streit mit dem Könige Philipp August von Frankreich und durch die bis zum vollen Riß sich steigernde Spannung zwischen Johann und dem englischen Volke.

1. Die Lage Englands.

Ein Reich, das einerseits die Insel Britannien andererseits den gallischen Continent umfassend, den Kanal zu beiden Seiten beherrschte; gänzliche Unterwerfung der Kirche unter den normannisch-englischen Feudalstaat; schrankenlose Erhebung der Königsmacht und vollständig absolute Regierung über das gesammte Volk nach den Grundsätzen des römisch-byzantinischen Rechtes: das war das Ideal der ersten Plantagenets. „Ich will gleich meinem Großvater in meinem Inselreiche König, apostolischer Legat, Patriarch, Kaiser und Alles sein," so hatte letzteres ausgesprochen der erste und zugleich größte Plantagenet, Heinrich II. (1154—89), welcher der englischen Krone einen größeren Theil von Frankreich zubrachte, als der französische König selbst im eigenen Reiche besaß. — Aber eben diese weitausgreifende Politik des Hauses Plantagenet war es, die dasselbe mehr als einmal an den Rand des Verderbens brachte, indem sie die drei verhängnißvollen Fragen, welche der englische Thron seit Wilhelm I. sich geschaffen hatte, nämlich die kirchliche, die continentale, und die innere oder Verfassungsfrage in bedenklicher Weise verschärfte.

In Bezug auf die kirchlichen Ziele kam es noch unter Heinrich II., dem Sohne der Wittwe Kaisers Heinrich V., zum offenen Kampfe. Derselbe endete damit, daß der hochstrebende Gründer des Hauses

Plantagenet sich besiegt gab. Sein erster Nachfolger, der unruhige Richard Löwenherz (1189—99), ließ den Kampf mit der Kirche wohlweislich ruhen, stürzte sich aber in das Getriebe der continentalen Politik. Dadurch von England abgezogen und meist vom Reiche abwesend, schien er es fast nur zu besitzen, um es auszusaugen. Doch wie groß die Unzufriedenheit im Innern auch war, wie sehr auch die auf die Consolidirung des Reiches nach innen zu, d. h. auf Regelung der unfertigen von Tag zu Tag unerträglicheren inneren Zustände gehende englisch-nationale Tendenz gegen ein ruheloses Ausgreifen nach Außen, oft selbst in Protesten gegen die verlangte Heerfolge über Meer, sich äußerte, zu einem offenen Kampfe gegen die Krone war es noch nicht gekommen.

Erst der dritte Plantagenet, Johann ohne Land (1199—1216), der, ohne groß und glänzend, wie sein Vater, ohne ritterlich und hochherzig zu sein, wie sein Bruder, an trotzigem Stolze beiden gleich kam, an Rücksichtslosigkeit und Gewaltthätigkeit beide übertraf, erst dieser war es, der sich die übermenschliche Kraft zuzutrauen schien, jene drei großen Fragen zu gleicher Zeit zu lösen, unter deren einer allein sein Vater unterlegen war, in deren anderer sein Bruder wenigstens keinen Erfolg zu erringen vermocht hatte. Wenn jemals, so bedurfte der englische Thron gerade bei Johanns Regierungsantritte eines Mannes, von umsichtiger Klugheit und zielbewußter Thatkraft, der mit den schwierigen Verhältnissen zu rechnen verstand, ohne der Krone etwas zu vergeben. Noch immer gab es in England zwei Völker, die sich seit der Schlacht bei Hastings nur näher kannten, um sich gegenseitig zu hassen, das angelsächsische und das normannische, jenes die unterdrückte Volksklasse, dieses der herrschende Feudal-Adel, beide aber voll Mißtrauen auf den König blickend, der, seit er aus dem Hause Anjou-Plantagenet kam, weder Angelsachse noch Normanne, sondern Franzose war, und die lustigen Brüder des Poitou und der Gascogne an seinen Hof zog, wo sie die übermüthigen Günstlinge spielten. Man hatte ein zweifaches Gesetz, und der König kümmerte sich um das eine so wenig, als um das andere; in allen Klassen herrschte große Unzufriedenheit und Rathlosigkeit; man wollte Abhilfe, und selbst die normannischen Großen verlangten gleich dem Volke nach den Gesetzen des letzten angelsächsischen „guten Königs" Eduard (1042—66).

Nicht besser waren die kirchlichen Zustände; ja sie boten

soviel Sonderbares und Verwickeltes, daß man sie wahrhaft einen gordischen Knoten nennen möchte. Hatte Wilhelm der Eroberer im Verein mit Lanfranc, ganz im Sinne Gregors VII., die vielfach unwissende und versumpfte angelsächsische Geistlichkeit von den bischöflichen Sitzen verdrängt,[1]) und dasselbe Verfahren bald darauf auch auf Aebte und mindere Prälaten angewendet, so mochte das für den Augenblick heilsam sein; aber es war nicht ohne bedenkliche Folgen. Nicht bloß legten sich sämmtliche normannische Könige das Recht bei, ihre Bischöfe zu ernennen; selbst der Verkauf geistlicher Stellen von Seiten der Könige wurde ganz offen betrieben, und die Verwaltung erledigter Bisthümer und Abteien wurde durch die Krone besorgt, in Folge dessen die geistlichen Pfründen oft viele Jahre unbesetzt blieben;[2]) die systematisch betriebene Ausbildung eines förmlichen Staatskirchenthums war im vollen Gange und durch die insulare Lage des Reiches nur erleichtert. Mochten Synoden und Investitur-Concordate (1107 und 1174) solche Mißbräuche auch abstellen,[3]) mochten die Könige dergleichen Uebelstände selbst eingestehen und, wie Heinrich II. den Satzungen von Clarendon, den Eingriffen in die Freiheit der Kirche feierlich entsagen, es blieb doch alles beim Alten.[4]) Nimmt man noch dazu jene Einrichtung, wonach die wichtigsten Staatsämter mit Vorliebe an Bischöfe vergeben wurden, und ebenso die Opposition selbst mancher Bischöfe

---

[1]) Coepit enim Lanfrancus, regis compatriota, praelatos Angliae pro simplicitate contemnere et idiotas vocare. Matthaei Parisii Historia minor (Rer. Brit. Scriptores n. 44) I, 14; Lingard, Gesch. Englands II, 37; Macaulay, Gesch. Englands I, 31. Die englischen Chronisten sind, wenn nicht ausdrücklich anderes bemerkt wird, durchgängig nach der neuen Ausgabe der gegenwärtig erscheinenden Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores citirt. Dagegen war Rymers neue Edition nur im Auszuge des Syllabus zugänglich.

[2]) Bei Wilhelms II. Tode befanden sich 1 Erzbisthum, 4 Bisthümer und 11 Abteien in Händen des Königs, die alle verpachtet waren. Paris. min. I, 173. — Unter Heinrich I. blieben die Bisthümer Norwich und Ely 3, Canterbury, Durham und Hereford gar 5 Jahre lang unbesetzt. Lingard II, 175. — Heinrich II. hatte in seinem 16. Regierungsjahre 1 Erzbisthum, 5 Bisthümer und 3 Abteien, im 19. 1 Erzbisthum, 5 Bisthümer und 6 Abteien, im 31. 1 Erzbisthum, 6 Bisthümer und 7 Abteien in Händen. Lingard II, 273.

[3]) Cf. Paris. min. I, 207. [4]) Ibid. I, 387.

gegen das reiche, aber zum Theil auch verfallene Mönchthum, so begreift es sich leicht, daß die endliche Regelung der kirchlichen Verhältnisse in England zur Nothwendigkeit geworden war. Kein Wunder, wenn ihre Herbeiführung vom römischen Stuhle endlich einmal versucht wurde.

Was ferner die äußeren Verhältnisse Englands betrifft, so finden wir, daß dessen Machtstellung zur Zeit, als Johann den Thron bestieg, eher glänzend als ungünstig war; der ganze Westen Frankreichs gehörte ja zur Krone Englands; diese selbst war neben der kaiserlichen unstreitig die glänzendste Krone Europas. Indeß sie verlangte ein wachsames Auge und einen entschlossenen, kriegerischen Helden. Auf dem Throne Frankreichs saß Philipp August (1180—1223), der in seinen Kämpfen mit Richard Löwenherz bewiesen hatte, daß er mit dem festen Entschlusse König geworden sei, Frankreich groß und mächtig zu machen, sowie die Vasallenherrschaft, und besonders Englands Uebermacht auf dem Continente zu brechen.

Das war also das Erbe, das Johann antrat, als er nach Richard Löwenherz die Regierung übernahm: Im Innern Mißtrauen, Unzufriedenheit und verworrene Zustände, Krieg nach Außen. Johann war nicht der Mann, welcher solcher Lage gewachsen gewesen wäre. Schon von früher wegen seiner Verrätherei gegen Richard und seines Bündnisses mit dem Erbfeinde Philipp von der ganzen Nation verabscheut, ja sogar auf dem Reichstage zu Nottingham aller Ansprüche auf die Krone verlustig erklärt, [1] vermochte er nur mit Mühe den Weg zum Throne, nie aber zum Herzen des Volkes zu finden. Seinem ganzen Wesen nach war Johann eine niedrige und gemein angelegte Persönlichkeit, seinem Aeußern nach klein und ziemlich beleibt, in seinem ganzen Auftreten, selbst in seiner Kleidung, weniger königlich, denn wüst und derb gleich dem gemeinen Soldaten; er war ein finsterer, mißtrauischer Mann, ein stolzer, despotischer Character, ein Meister der Verstellung, der weder Achtung noch Vertrauen, geschweige denn Zuneigung einflößte und mehr auf seine Söldner und fremde Abenteurer, als auf seine Unterthanen baute. Sinnlichen Genüssen nicht bloß im Umgange mit Frauen, sondern auch in Speise und Trank bis zum Uebermaß

---

[1] Lingard III, 5; Paris. min. II, 80; Annales de Margan (R. B. SS. n. 36) p. 24.

ergeben, war er ohne andauernde Thatkraft, leidenschaftlich und voll Unruhe, in seinen Entschlüssen ein Mann des Augenblicks, gleich seinem Vater ängstlich zitternd vor Kampf und Schlacht, aber prahlerisch in Worten und, wie alle Plantagenets, ein Meister der Rede; ein ächter Sohn seines Hauses mit allen Fehlern seines Vaters und Bruders ohne ihre Tugenden, mit allen Tendenzen seines Geschlechtes; was aber ihm besonders eigenthümlich ist: ein Mann, der unbesonnen sich Gefahren schuf, sorglos mit ihnen spielte, ja mit höhnendem Uebermuthe sich von ihnen umstricken ließ, bis er weder vor- noch rückwärts konnte, und dann der Rathlosigkeit und Verzweiflung sich in die Arme warf. [1])

In die Hände dieses Königs waren nun die Geschicke Englands gelegt. Unaufhaltsam drängten jene drei brennenden Fragen ihrer Entscheidung zu. Es fragt sich, inwiefern gerade Johann selbst jene drei Krisen, in die das Haus Plantagenet theils naturgemäß gekommen war, theils freiwillig sich gestürzt hatte, zu einer raschen Entscheidung rief, so zwar, daß sie alle drei zugleich mit ihrer ganzen erdrückenden Wucht über ihn hereinbrachen und ihn zermalmten. Hauptsächlich von diesem Gesichtspunkt aus scheint uns der Schritt Johanns zu Dover beurtheilt werden zu müssen.

Kaum hatte Johann den Thron bestiegen, als Philipp von Frankreich schon den Krieg begann, und noch ehe Johann als Herzog der Normandie gekrönt war, hatte Philipp schon einen Theil derselben besetzt und trat offen als Beschützer Arthurs, des andern Kronprätendenten von England, auf. [2]) Doch Johanns Sache stand jetzt in Frankreich besser, als je. Ein zahlreiches Heer war ihm zu

[1]) Vorstehende Characteristik gründet sich auf Johanns Regierungshandlungen, sowie auf die Angaben des ehemaligen Hofmeisters Johanns Giraldus, Coggeshale's, Coventry's u. A. Eine sehr eingehende und maßvoll gehaltene Characteristik bei Lappenberg-Pauli, Gesch. Englands III. 472—479. Vgl. Hurter, Innocenz der Dritte II, 679.

[2]) Paris. min. II, 79; Rogerus de Hoveden, Chronicon III. (R. B. SS. n. 58) p. 450. — Arthur war der Sohn Gottfrieds von Bretagne, des älteren, 1186 verstorbenen, Bruders von Johann, und von Richard anfangs zum Thronerben eingesetzt. Wegen seiner Unmündigkeit hatte ihn seine Mutter Constanze unter Philipps Schutz gestellt. Anjou, Maine und Touraine wandten sich sogleich ihm zu.

Gebote; tüchtige Bundesgenossen, besonders der mächtigste Vasall des Königs von Frankreich, Balduin von Flandern, unterstützten ihn; selbst die ungetheilte Sympathie der Engländer war in diesem Kampfe gegen den Nationalfeind auf seiner Seite. Philipp dagegen war im Zwist mit dem Papste, ganz Frankreich mit dem Interdicte belegt. Johann hätte seinen Gegner fast vernichten können, aber, unschlüssig und kurzsichtig, ließ er sich zu dem schmählichen Frieden zu Verin 23. Mai 1200 verleiten. Das war der erste, verhängnißvolle Fehler. England murrte darüber, daß sein König die Gelegenheit habe entschlüpfen lassen, den Erbfeind zu demüthigen, nachdem er doch dazu ein bedeutend erhöhtes Schildgeld eingehoben hatte; der Unwille wuchs, als Johann gegen allen bisherigen Gebrauch eine harte Steuer auflegte, um die 20000 Mark, zu deren Zahlung er sich überdies im Frieden anheischig gemacht, aufzubringen; Philipp gewann Zeit, sich mit der Kirche auszusöhnen und dann den Krieg wieder zu beginnen, stärker als vorher, da er ja durch die Abtretung von Evreux in der Normandie selbst festen Fuß gefaßt hatte; die Vermählung von Johanns Nichte, Blanca von Castilien, mit dem Kronprinzen Ludwig von Frankreich, auch eine der Friedensbedingungen, gab diesem jene Ansprüche auf Englands Thron, die er später über den Trümmern von Johanns gestürzter Macht eine Zeit lang behauptete. Und als nun Johann zu spät einsah, daß es mit Philipp von Frankreich keinen Frieden und keine Freundschaft gab, wie er sie geträumt hatte, außer wenn er ihn gleich anfangs zu Boden geworfen hätte, und als in Folge seiner unbesonnenen Heirath mit Isabella von Angoulême, die er ihrem Verlobten, einem seiner festländischen Vasallen, dem Grafen Hugo le Brun, entführt hatte, ganz Poitou sich empörte, um die Schmach zu rächen, und auch Philipp abermals die Fahne Arthurs erhob, da sah Johann bereits offene Empörung auch der englischen Barone, die er durch sein despotisches und willkührliches Benehmen, durch die beständigen Kriegsauflagen und das erneuerte Gebot der Heeresfolge über Meer aufs höchste gereizt hatte. Und da brachte er wohl seinen Rivalen Arthur in seine Hände, gewann aber dadurch, daß er ihn ermordete, nur das, daß man ihn, wie Parisius sagt, diesseits und jenseits des Canals verabscheute, in Paris deswegen sogar zum Verluste der französischen Besitzungen und zum Tode verurtheilte (1202). Er verlor nun

auch die Normandie, diesen glänzenden Edelstein in Englands Krone, während er selbst noch mit seiner jungen Gemahlin unthätig in ausgelassener Fröhlichkeit schwelgte [1]) (1204). Verachtung empfing ihn, als er flüchtig an Englands Küste landete mit der Genossin seiner Schmach und der wollüstigen Feste von Cadom und Rouen, jener Isabella, über deren Reizen er Ehre und Pflicht vergessen hatte, die ihm geboten, die Normandie zu behaupten. Diese selbst, sowie Anjou, Maine und Touraine, wurde mit der Krone Frankreichs vereinigt, und alle Versuche, sie wieder zu gewinnen, blieben erfolglos. Der Erbfeind war nicht nur mächtiger, sondern auch desto drohender geworden, als er jetzt die England gegenüber liegenden Gestade beherrschte und auch eine maritime Macht werden konnte.

Aber der Friede vom 23. Mai 1200 hatte noch eine andere, ganz eigenthümliche Clausel, die Johann schwere, ziemlich lange und neben zahlreichen andern Mißverständnissen einherlaufende Verwicklungen mit dem päpstlichen Stuhle schuf. Johann versprach nämlich darin, den damals mit dem Hohenstaufen Philipp um den deutschen Thron rivalisirenden Welfen Otto von Braunschweig weder mit Geld noch mit Waffen zu unterstützen, ganz zuwider den Forderungen der Verwandtschaft (denn Otto war Johanns Neffe), entgegen ferner der seit Richard seinem Hause natürlicher Weise vorgezeichneten antistaufischen Politik, wie auch der ausdrücklichen Testamentsbestimmung Richards [2]) und seinem eigenen dem Papste gemachten feierlichen Versprechen, „sich und sein Reich gänzlich zu Diensten zu stellen", wenn Otto auf den deutschen Thron erhoben werde. Und das that Johann zu einer Zeit, wo eben der Papst, sicherlich auch auf England dabei rechnend, sich ganz unzweideutig für Otto und gegen Philipp von Schwaben ausgesprochen hatte. Empfindlicher konnte Johann Innocenz den III. nicht beleidigen. Daher des Papstes Klagen über Johanns Treulosigkeit. Nimmt man noch die sonstigen Klagen und Vorwürfe des Papstes hinzu und seine Drohbriefe (1202 und 1203) wegen der Eingriffe

---

[1]) Paris. min. II, 96. 97. Am 29. Juni 1204 öffnete die Hauptstadt Rouen, die letzte der Städte, Philipp August die Thore. Seit 299 Jahren hatte sie kein französischer Herrscher betreten.

[2]) Cf. Raynaldus Annales ad a. 1199 n. 50.

Johanns in die kirchlichen Rechte und Freiheiten,[1]) so sieht man leicht, wie alle jene Cardinalfragen sich scharf zuspitzten.

Das war die gefährliche Lage Johanns im Jahre 1205.

Da starb plötzlich am 12. Juli der Kanzler, Primas Hubert von Canterbury. Ein neuer Verlust für den König. Hubert war stets, und auch jetzt noch, seine mächtigste Stütze gewesen. Sein Tod brachte überdies die für Johann so verhängnißvolle, ohnehin seit jeher nur selten ohne große Verwirrung stattgefundene Neubesetzung des Primatialstuhles von Canterbury in den Vordergrund. Dessenungeachtet soll Johann, als die Nachricht von Huberts Tode anlangte, überaus gejubelt und ausgerufen haben: „Jetzt erst bin ich König von England".[2]) Er ahnte nicht, daß er bereits aufhören werde König zu sein, bevor noch Huberts Nachfolger dauernd in Canterbury einziehen würde. Jetzt begann ja jener große Kampf mit Papst Innocenz III., ein Kampf, der alle gegen Johann verschworenen Elemente erst recht entfesselte und vereinigte.

Nicht allein der Streit mit der Kirche, auch nicht die Macht Frankreichs allein oder der Abfall der Unterthanen, sondern das gegenseitige Zusammenwirken aller dieser Factoren — neben der Nichtswürdigkeit eines Johann, der es soweit kommen ließ — war zur Vorbereitung des Ereignisses von Dover erforderlich. Gleichwohl ist es wahr, daß ohne den Kampf Johanns mit der Kirche die Dinge kaum so mißlich für ihn geworden wären. Der kirchliche Streit ist der wichtigste der Factoren in der Herbeiführung jener Lage, in welcher Johann, sei es aus Verzweiflung oder aus Klugheit,[3]) sei es aus bußfertiger Gesinnung gegen den so schwer gekränkten apostolischen Stuhl[4]) oder aus Rücksicht auf seine Nachkommen, oder endlich aus rein natürlichem Selbsterhaltungstrieb[5]) (wir lassen jetzt noch die Motive dahingestellt), jene berühmte Ur=

[1]) Raynaldus 1202, n. 26; 1203 n. 61; Gesta Innocentii III. (Migne, Patrol. lat. tom. 214 p. XVII. ss.) c. 132. Noch bevor der große Kirchenstreit begann, hatten bereits die englischen Bischöfe die Vollmacht in den Händen, gegen Johann mit kirchlichen Censuren vorzugehen. Cf. Raynaldus 1206 n. 9 ss.

[2]) Paris. min. II, 104.

[3]) Walteri de Coventreia Memoriale (SS. nr. 58) II, 210.

[4]) Vgl. den Wortlaut der Lehensurkunde.

[5]) Matthaei Parisii Chronica majora (SS. n. 57) II, 540.

kunde ausfertigte, welche das Reich zu einem päpstlichen Vasallenstaate machte. Unter dieser Rücksicht müssen wir jetzt den großen kirchlichen Kampf hier behandeln.

2. Die Wahl des Erzbischofes von Canterbury.

Es ist, als ob den König Johann überall ein böses Verhängniß umlauert hätte. Nie hatten die an der Kirche von Canterbury herrschenden eigenthümlichen Wahlverhältnisse zu so argen Wirren geführt, wie unter ihm. Doppelwahlen waren schon öfter vorgekommen,[1] aber diesmal ward, indem die eine Partei sogleich sich an den Papst Innocenz III. wandte, die Angelegenheit vor die Curie gebracht, und hier wurden nach langwierigen Verhören und Untersuchungen schließlich beide Wahlen (Ende December 1206) als „uncanonisch und fehlerhaft" für ungiltig erklärt,[2] und unter dem strengen Verbote der Wiederwahl eines der beiden Candidaten[3] eine neue Wahl angeordnet, welche, um weiteren Umtrieben vorzubeugen,[4] in Rom selbst abgehalten wurde. Aus dieser Wahl ging nun, nahezu einstimmig,[5] jedoch nicht ohne Einfluß des Papstes, nämlich auf seinen Vorschlag,[6] Stephan de Langetuna, Cardinalpriester vom Titel des hl. Chrysogonus, als Erzbischof von Canterbury und Primas von England hervor.

Langton war aus der Diöcese York gebürtig, hatte mit dem gegenwärtigen Papste die Universitätsstudien in Paris gemacht, und später mit solchem Ruhme selbst als Lehrer und Kanzler der dortigen Universität gewirkt, daß er sowohl was Tugend als was Gelehrsamkeit anbelangt, für einen der ersten und größten Männer seiner Zeit galt.

---

[1]) Cf. Gervasii Dorobornensis Chron. (Twysden X) col. 1348—1569; ejusd. Vitae archiepiscoporum Dorob. (ibid.) c. 1666 seq.

[2]) Cf. Paris. min. II, 104 seq.; Coventry II, 197; Gesta Innocentii III. c. 132.

[3]) Was Paris. maj. II, 515 über die Drohung des Papstes (Unde vobis... sub poena anathematis praecipimus, ut illum in archiepiscopum eligatis, quem nos damus vobis in patrem) gemeldet wird, widerspricht den Briefen Innocenz III. (Ep. X, 219 bei Migne Patrol. lat. tom. 215) und anderweitigen Mittheilungen von Parisius selbst (hist. min. II, 110).

[4]) Gesta l. c.

[5]) Par. maj. l. c.; Gesta l. c.

[6]) Innocentii III. Registrum (künftig einfach mit Ep. zu citiren) Ep. X, 219: Quoniam absque vi et dolo canonica est electio de persona idonea concorditer celebrata. Cf. Paris. min. II, 110.

K. Johann selbst hatte ihm schon wiederholt geschrieben, er möchte nach England zurückkehren und mit seinem Ruhme das eigene Vaterland zieren, [1]) und Innocenz III. hatte ihn wegen seiner vorzüglichen Eigenschaften kurz vorher in das Cardinalscollegium nach Rom berufen.

Vernünftiger Weise konnte man weder gegen die Cassation der beiden in England abgehaltenen Wahlen, noch gegen die neue Wahl etwas einwenden. Höchstens das war für England neu, daß sie in Rom stattfand. Es waren aber bei den Verhandlungen Vertreter aller Parteien anwesend, auch die Gesandten des Königs; [2]) es waren die competenten Wähler da, nämlich Mönche des Christklosters von Canterbury, denen die Vollmacht zur Vornahme einer neuen Wahl zu ertheilen der ganze Convent der Christkirche aufgefordert worden war; [3]) selbst die Rechte des Königs waren nicht umgangen worden; denn der Papst selbst hatte ihm die gebührende Anzeige gemacht, [4]) und die nach Rom gekommenen königlichen Gesandten hatten überdies ein Schreiben des Königs mitgebracht, worin er erklärte, daß er Jeden anerkennen würde, welchen die Mönche in Rom wählen würden, wenn er nur ein Engländer sei (dummodo esset Anglicanus); [5]) mehr aber war nach dem Privilegium, welches Heinrich II. den Mönchen der Christkirche zuerkannt hatte, [6]) nicht nothwendig. Gleichwol wurde diesmal, (was sonst nie bei Wahlen geschah, die vor dem apostolischen Stuhle stattfanden), auf das Verlangen der Wähler auch noch ein eigener Bote um Einholung einer ganz speciellen königlichen Bewilligung abgesandt. [7]) Endlich wird man anerkennen müssen, daß Innocenz III. sicherlich das wahre Beste Englands und auch zarte Rücksicht auf die Person des Königs im Auge hatte, wenn er die Wahl auf den Cardinal Langton lenkte, der ein so anerkannt tüchtiger und berühmter Prälat, ein gebürtiger Engländer, und beim König, wie der Papst wußte, sehr geschätzt war. [8])

Wenn man Alles eingehend erwägt, wird man mit Lingard gestehen müssen, „daß das ganze Verfahren des römischen Hofes den

---

[1]) Innoc. Ep. IX, 219.

[2]) Ep. IX, 34—37 (Potthast, Regesta Pontificum Romanorum n. 2732 - 2735).

[3]) Ep. IX, 206 (Potthast n. 2940).

[4]) Gesta: Hoc idem insinuans (Papa) ipsi regi. Cf. Coventry 165.

[5]) Cf. Annales Burtonenses (SS. n. 36) p. 211. Damit stimmt auch Paris. maj. 514 überein: Rex posuerat verbum suum in ore duodecim monachorum Cantuariensium, ut quemcumque eligerent, ipse acceptaret... Habebant et similiter Regis literas.

[6]) Darnach sollten sie in Zukunft allein und ganz frei wählen dürfen; nur sollten sie die königliche Zustimmung zur Vornahme des Actes einzuholen haben. Cf. Annal. Burtonenses 214.

[7]) Ep. X, 219.

[8]) Paris. maj 515. Asserens (Papa), Stephani promotionem tam ipsi quam universae Ecclesiae Anglicanae plurimum profuturam. Cf. Coventry 197.

damals als Gesetz geltenden canonischen Vorschriften gemäß war, und daß man mit außergewöhnlicher Rücksicht für Johanns Ehre zu Werke ging". [1])

Indeß war denn doch durch einen derartigen Ausgang der Sache der König auf das entschiedenste getroffen. Die eine der beiden cassirten Wahlen betraf ja seinen Günstling und Hofbeamten Johann Grey, den er erst unlängst zum Bischof von Norwich erhoben hatte. [2]) Er hatte denselben den Wählern empfohlen als den „einzigen Vertrauten aller seiner Pläne;" [3]) er hatte keine Versprechungen gespart, um ihn bei der Wahl durchzubringen; er hatte ihn, wohl etwas voreilig, alsogleich feierlich und vor allem Volke in die Güter des Erzbisthums eingesetzt; [4]) er hatte kein Geld gescheut, um seine Bestätigung in Rom zu erwirken. [5]) In den Briefen, welche die Mönche an den Papst mitbrachten, hieß es freilich, daß er Jeden, den sie wählen würden, anerkennen wolle; allein er hatte ihnen dabei heimlich den Eid abgenommen, daß sie keinen andern, als Johann Grey wieder wählen würden, [6]) und unter dieser Bedingung sich zur Bestreitung der Reisekosten verpflichtet. Er ließ, als die Aussichten für Johann Grey immer mehr schwanden, den Boten, der seine Einwilligung zur Vornahme der Wahl einholen sollte', in Dover abfangen und so an der Erfüllung seines Auftrages verhindern, [7]) damit er keinen bestimmten Bescheid zu geben brauchte und dennoch die Wahl hintanhielte. Er ließ zuletzt seine Vertreter in Rom gegen die Wahl Stephan Langtons protestiren. [8])

Aber Alles war vergebens. — Als Johann das päpstliche Schreiben erhielt, welches ihm die Erwählung Langtons anzeigte, und um dessen Anerkennung bat, [9]) gerieth er in fürchterlichen Zorn, der sich noch steigerte, als der Convent der Christkirche auf die Aufforderung des Papstes der vollzogenen Wahl seine Zustimmung

---

[1]) Lingard III, 25.

[2]) Cf. Annales Wintonienses (SS. n. 36) p. 73; Paris. min. II, 106.

[3]) Paris. l. c.

[4]) Ibid.

[5]) Ibid. Cf. Gesta c. 131.

[6]) Convenerat autem inter Regem et eos etc. Paris. maj. 514.

[7]) Ep. X, 219.; Rymer Acta, I, 143.

[8]) Gesta c. 132.

[9]) Ep. IX, 206. (Potthast n. 2937).

gab.[1]) Bittere Rache wurde den „falschen und treulosen“[2]) Mönchen geschworen, an den Papst aber ein ungemein gereiztes und drohendes, ja geradezu grobes Schreiben geschickt, worin Johann erklärt: Nie werde er diesen französisch gesinnten und ihm feindlichen Stephan als Erzbischof annehmen; der Bischof von Norwich sei ohne Grund, ungerechter Weise reprobirt, und statt seiner ein ihm unbekannter, wegen seines langen Aufenthaltes in Frankreich verdächtiger Mensch zur höchsten kirchlichen Würde seines Reiches, zum Ersten nach dem Könige, erhoben worden, und zwar erhoben mit grober Verletzung seiner königlichen Rechte, indem man ihn gar nicht um seine Zustimmung zur Wahl gefragt habe; übrigens werde er seine Rechte gegen die Anmaßungen Roms furchtlos bis zum Tode vertheidigen, und wenn die Wahl des Norwicher Bischofes nicht bestätiget würde, denen, die nach Rom reisen wollten, den Weg absperren, damit nicht die Schätze Englands dorthin verschleppt würden;[3]) sein Reich habe selbst genug Männer von Wissenschaft und vorzüglichen Anlagen, und daher nicht nothwendig, sich Fremde zu erbetteln.[4]) Mit diesem Schreiben gingen Ende Februar 1207 drei Boten nach Rom ab.[5])

Den Brief hatte offenbar die Leidenschaft dictirt, und Johann glaubte wohl selbst kaum, was er enthielt. Aber es war damit der Fehdehandschuh hingeschleudert und Papst Innocenz mußte ihn

---

[1]) Ep. IX, 207 (Potthast n. 2940); Coventry 199.

[2]) Die durch den Eid gebundenen Mönche hatten erst wirklich Johann Grey wiedergewählt, und als die Wiederwahl unter Strafe des Anathems verboten worden, die Wahl zu verzögern gewußt. (Cf. Paris. maj. 155). Als sie endlich den von ihnen geleisteten Eid offenbarten, wurde derselbe vom Papste, weil ohne Befehl und Wissen ihres Ordensobern abgelegt, für vermessentlich und unerlaubt, daher aufgelöst erklärt, ja den Betreffenden noch eine gebührende Buße für ihr Unterfangen auferlegt. Annal. Burtonenses 213; Paris. maj. 155.

[3]) Johann wußte in der That der Erhebung des Peterspfennigs immer Hindernisse in den Weg zu legen. Er verbot auch damals dem gesammten Clerus dem vom päpstlichen Legaten Johann von Florenz auf den Mai 1207 nach St. Albans berufenen Concil beizuwohnen. Cf. Annales Wawerlejenses (SS. n. 36) p. 259; Hardy, Rotuli litterarum patentium p. 72; Pauli III, 337.

[4]) Raynald. 1207, n. 17. Cf. Potthast nota ad n. 3111.

[5]) Hardy, Rot. lit. pat. n. 69. Vgl. Pauli 327 N. 2.

aufnehmen. Noch einmal schrieb er mit Milde und Schonung an den König mit den bedeutungsvollen Schlußworten: Unde nemo te vana suggestione seducat, quod nisi tu cesseris nobis, nos in hac pugna quovis tibi modo cedamus, qui facilius possemus occidi, quam vinci.[1]) Als darauf keine Antwort erfolgte, zögerte der Papst, der schon früher zur Wahl gedrängt hatte, „damit der Kirche von Canterbury nicht länger ein Hirt vorenthalten bleibe,"[2]) nicht weiter, dem Cardinalpriester Langton zu Viterbo in eigener Person die bischöfliche Weihe sammt dem Pallium zu ertheilen (17. Juni 1207).[3]) Damit waren von beiden Seiten die Würfel gefallen.

Man thut gewiß Unrecht, wenn man Innocenz vorwirft, er habe geflissentlich England in Verwirrung zu stürzen gesucht. Vielmehr sehen wir an ihm gerade Johann gegenüber durchaus eine Nachsicht und Geduld, ein Streben, bei allen ausgesprochenen Drohungen dieselben doch nicht zur Ausführung kommen zu lassen, sein Reich vor Verwirrung und Schwächung zu wahren, wie solches Johann gewiß wenig verdiente. Wir erinnern auch an die milde Haltung des Papstes bei Gelegenheit von Johanns Ehescheidung und Wiedervermählung, an das Schreiben vom J. 1202, worin er dem Erzb. von Rouen befahl, die mißvergnügten Unterthanen Johanns in der Normandie und andern Provinzen durch Androhung des Bannes in Unterwürfigkeit zu erhalten,[4]) endlich an die wiederholten Vermittelungsversuche des Papstes, um Johann wieder in den Besitz der verlorenen Normandie zu bringen,[5]) und an die erwähnten Censurdrohungen, die, wiewohl Johann seinen Pflichten nicht gerecht ward, dennoch niemals zur Ausführung gekommen waren.

Lingard fragt:[6]) „Ob es von Innocenz III. klug und schicklich

---

[1]) Ep. XI, 221. Dieses Schreiben wird von Baluzius und nach ihm von Hurter (II, 62) irrig erst in die Zeit nach Langtons Consecration gesetzt. Vgl. Pauli 327 N. 3.

[2]) Ep. IX, 37 (Potthast n. 3111).

[3]) Annal. Wintonienses p. 80; Annal. Wawerlejenses 259; Potthast pag. 266.

[4]) Ep. V, 30.

[5]) Sie trugen dem Papste ein sehr verletzendes Schreiben von Philipp II. ein. (Raynald. 1204. n. 54—58). Vgl. Hefele Conciliengeschichte V, 709 über das Concil von Meaux i. J. 1204.

[6]) Lingard III, 25.

war, dem Könige einen Prälaten aufzudrängen, von dem er ausgesprochener Weise nichts wissen wollte?" Aber hier fällt es schwer in die Wagschale, daß der Papst Johann bereits kennen gelernt hatte als den, der er war, und daß Innocenz damals längst sich schon Vorwürfe machte, allzuviel den Launen eines Königs nachgegeben zu haben, der doch überall nur die niedersten Zwecke verfolgte, der Unterhandlungen nur liebte, nicht um ein Einverständniß zu erzielen, sondern um die Sache ins Endlose zu verschleppen, und der durch jedes Zugeständniß nur trotziger wurde. Das Doppelspiel, welches der König soeben gespielt hatte, sagte dem Papste nur neuerdings, daß es hoch an der Zeit sei, in England ordnend einzugreifen, wenn die Auctorität des päpstlichen Stuhles dort nicht ganz dem Gespötte preisgegeben werden sollte. Das verletzende Schreiben des Königs und dessen drohendes Auftreten zeigten ihm aber weiter, daß an eine friedliche Verständigung nicht zu denken sei. Und daß der Papst einen hartnäckigen Kampf voraussah, das beweist sein Schreiben an die englischen Bischöfe vom 18. November 1207, [1]) worin er dieselben ermuntert, in der Zeit der kommenden Verfolgung jede Furcht vor zeitlichen Drangsalen abzulegen, und als standhafte Kämpfer für die Freiheit der Kirche sich zu zeigen; das beweist sein Einlenken zum Frieden in den deutschen Verhältnissen, indem er sich jetzt Philipp von Schwaben zuwandte. [2]) Und daß er in der Sache, die er als die des hl. Thomas ansah, [3]) gleich vom Anfange an entschlossen war, in Anwendung aller der Mittel, welche seine Stellung in damaliger Zeit ihm an die Hand gab, wenn nöthig bis zum Aeußersten zu gehen, und entweder zu biegen oder zu brechen, das beweist ein in diese

---

[1]) Ep. X, 159, (Potthast n 3225).

[2]) Seit dem Frühlinge 1207 waren bereits geheime Unterhandlungen zwischen Philipp von Schwaben und dem Papste im Zuge. Im August erschienen darauf Bisch. Hugolin von Ostia und der Cardinalpriester Leo als päpstl. Legaten im Lager Philipps, und absolvirten denselben vom Banne (zu Worms); cf. Böhmer, Reg. Imp. 2. Abth. S. 234. Vgl. das päpstl. Schreiben an Philipp vom 1. Nov. 1207 und die Vollmacht hinsichtlich Adolphs von Cöln ibid. (Potth. n. 3211 und 3212); Hurter II, 89 f.; Pauli III, 337.

[3]) Ep. X, 219.

Zeit fallendes Schreiben des Papstes an den König, [1]) in welchem zuletzt die bedeutsame Stelle vorkommt: „Gib also, geliebter Sohn, nicht den Einflüsterungen falscher und eigennütziger Rathgeber nach, und erwäge, wie verhängnißvoll es ist, in einer Angelegenheit gegen Gott und die Kirche zu kämpfen, für welche vor nicht langer Zeit der ehrwürdige Thomas sein Blut verspritzt hat. Erwäge dies um so mehr, als ja dein Vater und dein Bruder ausdrücklich jene verderbliche Gewohnheit abgeschworen haben, [2]) deren Opfer der hl. Thomas geworden, [3]) damit du dich nicht in eine Schwierigkeit verwickelst, aus der es dir nicht leicht werden dürfte, herauszukommen". Aehnlich die Worte des Papstes an die englischen Barone: [4]) „Wir werden nie und nimmer von der Vertheidigung der kirchlichen Freiheit unseren Arm zurückziehen, der fürwahr nicht verkürzt, sondern vielmehr so ausgestreckt ist, daß er denjenigen, auf welchen er niederfällt, in geistlicher wie in zeitlicher Hinsicht zu erdrücken vermag".

Aus den angeführten Stellen ersieht man zugleich, wie vollkommen sicher der Papst gleich vom Anfange über seinen endlichen Sieg war. Wenn man aber (wie sich besonders Rapin darin gefällt, und wie dies auch Parisius durchblicken läßt) daraus deduciren wollte, es sei von Anfang an des Papstes Ziel gewesen, Johann in jene mißliche Lage hineinzudrängen, in welcher er 1213 sich zum päpstlichen Vasallen erklärte, so würde man übersehen müssen, wie

[1]) Ep. X, 219; cf. Rymer I, 143; Paris. maj. 520 sq., der aber irrig alle Schreiben und die ganze Angelegenheit von der Wahl Langtons erst zum J. 1208 bringt. Potthast S. 264. n. 3111 und S. 282.

[2]) In Bezug auf Heinrich II. s. Paris. min. I, 372; die diesbezügliche Erklärung Richards bei Rymer I, 104.

[3]) Diese nachdrückliche Erwähnung des hl. Thomas in fast allen Briefen des Papstes an den König ist dem Sohne Heinrichs II. gegenüber mit großer Berechnung gewählt. Johann mußte von der Angst wissen, die seinen Vater nach der Ermordung Beckets überall verfolgte (cf. Paris. min. I, 366). Von Tag zu Tag verherrlichten Wunder sowie zuströmende Pilgerschaaren, darunter auch Könige und Bischöfe, das Grab des Märtyrers, an welchem Heinrich II. selbst öffentliche Buße gethan und sich und seine Familie und sein Reich in den besonderen Schutz des Heiligen empfohlen hatte. Cf. Paris. min. I, 385 sq. 410. 427.

[4]) Ep. X, 160. (Potthast n. 3229).

sehr Innocenz III. gleichwohl wünschte, daß der Kampf vermieden werde Bevor er das erste Zwangsmittel, das allgemeine Interdict, über England verhängt, befiehlt er den drei Bischöfen von London, Ely und Worcester,[1]) vor den König zu treten und ihn freimüthig, aber ehrerbietig, bei dem Heile seiner Seele und der Ruhe seines Volkes zu beschwören, daß er Langton anerkenne.[2]) Er wendet sich gleichzeitig an die Barone Englands, damit sie einen letzten Versuch machten, den König seinen falschen Rathgebern zu entziehen und seinen Sinn zu beugen, damit er so sich und das Reich vor schwerer Verwirrung bewahre.[3]) Man würde ferner übersehen müssen, daß der Papst auch in allen seinen weiteren Briefen und bis zum letzten Augenblicke die größte Bereitwilligkeit zeigt, alsogleich die Hand zum Frieden zu bieten, sobald Johann von seinem unberechtigten Widerstande ablassen und die in weiterer Folge an kirchlichen Personen verübten Schäden gutmachen würde, ja daß der Papst den König mehr als einmal bittet, dieß zu thun.[4]) Wie sehnlich endlich damals, als Otto IV. unbestritten auf dem deutschen und nahe dem Kaiserthrone stand, Innocenz den baldigen Frieden mit England wünschte und sogar auch hoffte, beweisen die Verfügungen, die er damals bereits für den Fall eines Einzuges des Erzb. Langton in England traf.[5])

Innocenz III. hatte eben ganz andere und viel höhere Ziele, als Hader mit den christlichen Fürsten, deren Schwächung und Niederwerfung, Ziele, die jetzt ihrer Verwirklichung erschlossen schienen, nämlich die endliche Ordnung des Verhältnisses zwischen den beiden höchsten Gewalten, die Beendigung des Guelfen- und Ghibellinen-Streites, namentlich in Italien, die Feier eines allgemeinen Concils, und endlich eine große, gemeinsame Erhebung des christlichen Abendlandes gegen den Islam.

---

[1]) Nicht Winchester, wie Hurter beständig angibt.

[2]) Das Schreiben ist bald nach der Consecration Langtons erlassen und datirt: Viterbii 27. Aug. 1207. Ep. X, 159. (Potthast n. 3167).

[3]) 21. Nov. 1207. Ep. X, 160. (Potthast 3229).

[4]) Cf. Ep. XI, 211. (Potthast n. 3600); Ep. XI, 221. (Potthast. n. 3622), welche der Papst vor Verhängung des Bannes an Johann schrieb.

[5]) Cf. Ep. XI, 216. 217. (Potthast n. 3603. 3604).

3. Die Jahre des Uebermuthes. Das Interdict.

Bei Johann nützten weder die eindringlichsten Bitten und Vorstellungen, noch die schwersten Drohungen und Strafen der Kirche. Als die Bischöfe von London, Ely und Worcester vor ihn traten, und zwar in aller Demuth (humiliter adeuntes), unter Thränen ihn bittend (in lacrymis postularunt), er möchte seiner und des Reiches schonen, Langton als Erzbischof einziehen lassen, und sie nicht zwingen, den Befehl des Papstes, das Interdict betreffend, in Ausführung bringen zu müssen, da jagte er sie unter den furchtbarsten Schmähungen und Drohungen von sich.[1]) Die Vorstellungen der Barone aber hatten nur den einen Erfolg, daß er seinen Grimm auch gegen sie selbst kehrte.[2]) Es wurde endlich am 24. März 1208 ganz England mit dem strengsten Interdicte belegt, dem ersten allgemeinen, welches dieses Reich erfuhr.[3]) Im J. 1209 (Ende Oktober) wurde gegen Johann der Bann gesprochen.[4]) Dieses der Verlauf der Dinge vor der Absetzung des Königs im J. 1213. Wir müssen nun die Geschichte dieser Wirren nach ihren einzelnen Seiten betrachten und zwar zunächst hinsichtlich des Verhaltens Johanns gegen die Diener der Kirche.

Johann antwortete auf die Verhängung des Interdictes mit

---

[1]) Paris. maj. 521 seq.; min. II, 115.

[2]) Paris. min. II, 114.

[3]) Paris. min. II, 116; Annales Wawerlejenses 260. Vgl. Pauli 340, Note 3; Potthast p. 286; Ep. X, 161; Gesta c. 132; Radulphi abbatis Coggeshalensis Chronicon (Martene et Durand, Coll. ampl. t. V.) p. 860; Annales Theokesberienses (SS. n. 36) p. 58. Ueber die Verfolgung vgl. Hardy Rot. lit. pat. (1207 Juli 11.) n. 74; Annales Wawerlejenses p. 259 seq.; Wintonienses 80 seq. Paris; min. II, 113. seq.; Coventry II, 199.

[4]) Cf. Ep. XII, 57. (Potthast n. 3752); Annales Wintonienses 81. Wawerlejenses 263. Coventry (203) und Parisius melden die Excommunication zum J. 1210, obwohl der Letztere schon zum J. 1209 bei Gelegenheit des gräßlichen Martertodes Gottfrieds von Norwich als Grund desselben die Erklärung Gottfrieds angibt, „er könne im Dienste eines gebannten Königs nicht mehr bleiben". Radulph von Coggeshale sagt gar erst zum J. 1211: Otto imperator et rex Angliae excommunicantur. Aehnliche Widersprüche in Bezug auf das Datum der Excommunication finden sich auch bei Otto IV. Cf. Potthast p. 356 zum 18. Nov. 1210.

Verwüstung, Confiscation und Verschleuderung der kirchlichen Güter, mit Vertreibung der meisten Bischöfe aus dem Reiche, der Mönche aus ihren Klöstern, der Pfarrgeistlichen von ihren Kirchen und Pfründen. Viele Geistliche wurden sogar hingerichtet, theilweise selbst ans Kreuz geschlagen, andere starben Hungers in den Kirchen, in welchen sie sich verborgen hatten. Durch strenge Bewachung der Häfen sollte das Inselreich von jedem Verkehre mit Rom und vor dem apostolischen Banne abgesperrt werden. Johann verachtete ebenso später den Bann wie das Interdict. Der Bannspruch veranlaßte ihn nur zu einem neuen Verfolgungssturm gegen die Klöster und die noch in England befindlichen Priester.

Neben diesen Wuthausbrüchen liefen freilich beständige Unterhandlungen einher sowohl mit Rom, als mit den in Frankreich lebenden Bischöfen und selbst mit Langton. Johann erwies sich dabei, was Zweideutigkeit, Falschheit und Wortbrüchigkeit betrifft, seinem Vater (in dessen Verhandlungen mit dem heil. Thomas Becket) bis auf ein Haar ähnlich. Regelmäßig, wenn er einen recht derben Streich ausgeführt hatte, war es, als ob ihn Furcht anwandelte, und er versprach sich zu unterwerfen; aber schon am nächsten Tage reuete ihn wieder, wozu er Tags vorher sich herbeigelassen. Er lud die Bischöfe zu Unterhandlungen nach Dover ein. Sie kamen, warteten 14 Tage auf den König, aber er erschien nicht. Während er dem Papste schrieb, er sei bereit, Langton anzuerkennen, nur wolle er ihm nicht persönlich, sondern durch einen Delegirten die Regalien übergeben, forderte er gleichzeitig Langton auf, nach England zu kommen, aber nicht als Erzbischof.[1] Noch im Sommer 1211 wird er eine päpstliche Gesandtschaft, die ihm zum letzten Male im Namen der Kirche die Hand der Versöhnung anbieten sollte, trotzig und sogar drohend abweisen.

Das war nicht mehr Unklugheit, sondern Tollkühnheit und Verblendung. Wenn je, so hätte wenigstens damals Johann die dargebotene Hand ergreifen sollen. Er mußte doch die Kirche seiner

---

[1] Ueber diese Verhandlungen vgl. Ep. XI, 89. 90; (Raynald. 1208 n. 26; Rymer nov. ed. I, 99; Syllabus zu Rymer Acta I. p. 15.; Gesta c. 133.; Ep. XI, 91. 102. (Potthast n. 3420. 3443.) Rot. lit. pat. n. 79. 80. 82. 85. 86.; Annales Wawerlejenses 261; Wintonienses 80; Coventry II, 200: Laboratum est plurimum, ut reconciliarentur in Anglia regnum et sacerdotium, sed frustra.

Zeit wohl kennen, um zu wissen, daß auf den Bann die Absetzung und Entbindung der Unterthanen vom Eide der Treue folge.

Zudem veränderte sich während der Jahre des englischen Kirchenstreites die Stellung des Königs zum Auslande in einer für Johann unglückbedeutenden Weise. Als Ende 1208 K. Otto's IV. Bruder, Heinrich, nach England kam, und außerdem ganz specielle Boten mit einem Schreiben des deutschen Königs, der ein Bündniß begehrte, eintrafen,[1]) da waren freilich zeitweise gute Aussichten eröffnet. Es handelte sich um nichts Geringeres, als ein großes welfisches Bündniß zu stiften zur völligen Sprengung der letzten Reste hohenstaufischer Macht. Denn es ging damals in Deutschland bereits das Gerücht von feindseligen Absichten K. Friedrichs von Sicilien.[2]) Daß der König von Frankreich bei letzteren seine Hände im Spiele habe, wenn er nicht vielmehr der Urheber der drohenden Bewegung sei, nahm man mit Grund an. .Gegen ihn war daher auch die Spitze jenes Bündnisses gerichtet, dessen Abschließung oder richtiger Erneuerung Otto dem englischen Könige antrug zu einer Zeit, wo eben die Albigenser-Wirren den Süden Frankreichs heftig aufzuwühlen begannen.[3]) Auch die welfisch Gesinnten unter den deutschen Reichsständen hatten sich in einem Schreiben an Johann gewandt und ihn der alten Verträge erinnert, welche ihn an seinen Neffen bänden.[4]) Johann war damals noch nicht gebannt. Die Verwirrung im Reiche hätte durch Friedensschluß mit der Kirche vielleicht bewältigt, die Krone durch äußere Erfolge befestigt werden können. Allein das Erste wollte Johann nicht, das Zweite wurde ihm entzogen; denn in Deutschland wendeten sich die Dinge rasch.

Otto IV., des Papstes Schützling, um dessentwillen Johann die ersten Drohungen des apostolischen Stuhles hatte hören müssen, und in welchem der König Johann jetzt seine vornehmste Hoffnung erblickte, hatte, kaum Kaiser geworden, durch Occupation päpstlicher Ländereien in Italien, wie durch sein feindseliges Vorgehen gegen das päpstliche Lehensreich Apulien-Sicilien sich bald mehr als ein Schüler Arnolds von Brescia, denn als ein Freund des Papstes Innocenz III. bewiesen. Seine bereits unmittelbar nach der Kaiserkrönung (4. Okt. 1209)[5]) eingetretene Spannung mit dem Papste war dadurch zum offenen Bruche gediehen. In Folge dessen hatte Innocenz am Gründonnerstage 1211 (31. März) den Bann über Otto,[6]) und unmittelbar

---

[1]) Paris. min. II, 117; Rymer nov. ed. I, 103 (Syllabus I. p. 16).

[2]) Cf. Registr. Innoc. III. de negotio imperii nr. 187 (Migne CCXVI. col. 1168).

[3]) Am 15. Januar 1209 erfolgte die Ermordung des Cisterciensers Peter von Castelnau. Vgl. Hurter II, 290.

[4]) Siehe die Antwort Johanns an die deutschen Reichsstände vom 24. März 1209 bei Rymer I, 153 (auch Rot. lit. pat. n. 91 b.).

[5]) Potthast p. 329.

[6]) Ibid. p. 363; cf. p. 356.

darauf in einem Schreiben an die deutschen Fürsten Jenen der Kaiserwürde sowie des Königthums entsetzt, diese des Eides der Treue entbunden erklärt, und zu einer neuen Wahl aufgefordert.[1]) Als nun von einem bedeutenden Theile der Fürsten, unter eifriger Mitwirkung des Königs von Frankreich, die Absetzung Otto's und die Aufstellung Friedrichs von Sicilien als des „längst berechtigten Erben" des deutschen Thrones ausgesprochen wurde, hatte Johann damit eine werthvolle Stütze verloren.

Dagegen war der König von Frankreich, dieser für Johann so furchtbare Feind, seit er durch dessen Schuld die Herrschaft über die Gestade England gegenüber erhalten, in den letzten Jahren in eine noch viel günstigere Stellung gekommen. Er hatte sich durch seinen Eifer in der Bekämpfung der Albigenser, „der Ketzer, die noch schlimmer sind, als die Sarazenen," wie Innocenz an Philipp II. August schrieb, das Lob und die Dankbarkeit des apostolischen Stuhles erworben.[2]) Indem der Papst jetzt darauf hinwies, daß Otto mütterlicherseits aus einem Geschlechte stamme, welches die Kirche eigentlich noch rücksichtsloser verfolge, als das Haus der Hohenstaufen,[3]) erblickte Philipp von Frankreich darin für seine persönliche Feindseligkeit gegen Johann und Otto auf einmal eine kirchliche Sanction und Weihe; er erschien sich jetzt, indem er in seinen eigenen Interessen zugleich die des päpstlichen Stuhles verfolgte, als eigentlicher und natürlicher Vorkämpfer der Kirche.[4])

Aber auch in England selbst gestalteten sich die Dinge für den König sehr ungünstig. Längst hatte sich gegenseitiges Mißtrauen zwischen König und Unterthanen eingenistet. Johann hatte nicht nur durch die Münzverschlechterung von 1205 die größte Verwirrung im Lande erzeugt,[5]) sondern auch durch die von ihm (Februar 1207) trotz des Einspruches der Reichsversammlung zu London (8. Jänner) und der Synode zu Oxford (10. Februar) neuerdings angeordnete, an Höhe bisher unerhörte, gewaltsame Eintreibung des dreizehnten Theiles vom gesammten Besitze und allen Einkünften der geistlichen wie der weltlichen Großen (wie es hieß zur Wiedereroberung der Normandie) ein allgemeines Murren veranlaßt.[6]) In ebendemselben Maße aber, als die Unzufriedenheit wuchs, hatte sich andererseits das Mißtrauen des Königs gegen die Großen an jeder Opposition derselben, ob sie auch noch so berechtigt war, immer mehr geschärft. Nichts konnte geeigneter

---

[1]) Raynald. 1210 n. 2.; Potthast n. 4213. [2]) Raynald. 1210 n. 9.
[3]) Vgl. den oben N. 1 cit. Brief des Papstes an die deutschen Fürsten.
[4]) Vgl. den Brief des Papstes an Philipp vom 1. Febr. 1211. (Potthast n. 4178).
[5]) Annales Wintonienses 79: Mutatio monetae facta est. — Wawerlejenses 256: Facta est turbatio magna in regno per tonsuram sterlingorum,
[6]) Cf. Annal. Wawerlejenses 258; Wintonienses 79; Coventry II, 198; Paris. min. II, 108: Cunctis murmurantibus, sed propter iracundiam regis contradicere non audentibus.

sein, die Verstimmung herauszufordern, die in den Herzen schlummerte, als das Unglück jenes kirchlichen Streites. Schon daß die Barone dem Auftrage des Papstes gemäß zur Nachgiebigkeit mahnten, genügte, um den Argwohn des Königs in eigentlichen Haß zu verwandeln.[1])

Als Frucht seiner durch den Kirchenstreit erst recht entflammten Leidenschaft reifte der vollkommene Tyrann heran, der Tyrann nicht nur gegen die Kirche, sondern auch gegen sein eigenes Volk. Itaque desaevit diatim cum incremento rex jam factus tirannus etiam in suos naturales barones, milites, cives et burgenses, eosdem bonis suis multipliciter spoliando et zelotipando [2])

Fragen wir nach den Leiden Englands unter dem Interdict, so antwortet der Zeitgenosse Radulph: [3]) O quam horrificum, imo quam miserabile in singulis civitatibus per id temporis extat spectaculum! Schon am 18. November 1207 hatten alle Bischöfe unter Androhung der schwersten kirchlichen Strafen vom Papste den Auftrag erhalten, das Interdict mit aller Strenge in Ausführung zu bringen. [4]) In der That schlugen Bischöfe und Priester (mit wenigen Ausnahmen) [5]) die Pflicht des Gehorsams höher an, als alle Ungnade und Verfolgung von Seiten des Königs. „So hörte also von diesem Tage an jeder Gottesdienst und alle Ausspendung der Sacramente auf mit Ausnahme der Beicht und Wegzehrung [6]) bei Sterbenden und der Taufe bei Kindern;“ die Glocken verstummten, die Kirchen wurden geschlossen, „die Leichen der Verstorbenen wurden nicht mehr in geweihte Erde gesenkt, sondern, ohne das Gebet der Kirche, in Gräben gleich den Körpern verendeter Thiere verscharrt;“ [7]) Leichen von Priestern wurden unbeerdigt vor die Thüren der Kirchen gelegt, [8]) Ehen nur über Gräbern (auf dem Kirchhofe) geschlossen, und an die Stelle fröh-

---

[1]) Oderat quasi virus vipereum omnes regni generosos. Paris. maj. 565.

[2]) Paris. min. II, 114.

[3]) Rad. Coggeshalensis p. 860. sq.

[4]) Ep. X, 159 (Potthast n. 3225).

[5]) Die Bischöfe von Durham, Winchester und Norwich, königliche Günstlinge (canes muti non valentes latrare, sagt Parisius), nicht aber ihr Clerus, zogen die Gunst des Königs ihrer Pflicht vor. Cf. Rymer I, 100; Syllabus p. 15.

[6]) So Parisius. Vgl. jedoch Coventry ad a. 1212 p. 205.

[7]) Paris. min. II, 116.

[8]) Gesta c. 132.

licher Feste trat allgemeines Fasten und Weheklagen. [1]) So etwas hatte das wegen seiner Frömmigkeit berühmte englische Volk noch nie erfahren; [2]) den Papst selbst schmerzte die Maßregel tief um des frommen angelsächsischen Volkes willen (tactus dolore cordis intrinsecus nennt ihn Parisius). In der That, es war jetzt den Bewohnern des Landes auch noch das letzte Erbe ihrer Väter, es war dem hartgedrückten niederen Volke mit den kirchlichen Festen das Einzige genommen, was bisher noch die Einförmigkeit seiner mühevollen Tage versüßt hatte.

Aber die Schrecken des Interdictes genügten noch nicht. Furchtbare **Bedrückungen Johanns gegen seine Unterthanen** kamen dazu. Raubend, verwüstend, selbst mordend durchzogen des Königs Söldnerschaaren, angeführt von Banditen, wie Fulco von Contelu, Reginald von Cornhill, Robert von Thurnham, das ganze Land. [3]) Es ging der Sturm nicht gegen Kirchen und Klöster allein. Die Verwandten der Bischöfe, namentlich jener drei, die das Interdict ausgesprochen haben, wurden ebenfalls aus ihrem Eigenthum vertrieben und sahen ihre Habe zerrissen; die Angehörigen anderer Geistlichen wurden eingekerkert, bis sie von diesen um schwere Summen ausgelöst wurden. Das Gesinde theilte vollends überall das Loos der Herren. Ueberallhin drangen jene wilden Rotten; im Namen des Königs zogen sie von Burg zu Burg und verlangten von allen Baronen die Erneuerung des Lehenseides gegen den König, erzwangen die Auslieferung von Schlössern oder ihrer Kinder und Verwandten als Geiseln ihrer Treue. [4]) Es kam dabei nicht selten zu Widersetzlichkeiten. „Nie werde ich meine Kinder dem anvertrauen, der seinen eigenen Neffen getödtet hat“, ließ Mathilde de la Haie, die Gemahlin des Reichsmarschalls Wilhelm de Brause dem Könige entbieten. Dafür mußte Brause, der einst am meisten für Johanns Anerkennung gearbeitet hatte, [5]) vor der nun gegen ihn eingeleiteten Verfolgung sammt seiner Familie nach Irland fliehen, und alle

[1]) Clamor generalis. (Gesta l. c.).

[2]) — Mille ducentenis annis octoque peractis
Tollitur Angligenis cultus et ordo sacer. Paris. min. II, 116.

[3]) Annales Wawerlejenses 260. 261; Par. maj. 533. Coventry II, 199. 200; Rot. lit. claus. p. III.; Pauli 342.

[4]) Paris. min. II, 117; maj. 523.

[5]) Annales Marganenses p. 24.

seine Besitzungen wurden confiscirt.[1]) Mathilde ward später (1210) gefangen und starb des Hungertodes in finsterer Haft. Wilhelm de Brause, selbst bis nach Irland verfolgt, rettete sich nach Frankreich, wo er starb.[2]) — Ueber die mit Beschlag belegten Güter der verwaisten Kirchen und über die eingezogenen Lehen schalteten französische und flandrische Abenteurer oder aus Lanzknechten zu Vertrauten und Räthen der Krone emporgekommene Leute, die um so höher in des Königs Gunst stiegen, je gewaltthätiger und rücksichtsloser sie waren, und die der König selbst mit Frauen aus den edelsten und vornehmsten Geschlechtern zu verheirathen nicht anstand.[3]) Was hätte auch Johann noch schonen sollen, da er schon seit Langem auch das Heiligste seiner Unterthanen nicht geschont, da er durch seine abscheulichen Liebeshändel die vornehmsten Familien um Ruhe und Ehre gebracht, so daß Manche von den Großen die Entehrung der Gattin oder der Braut, andere die Schande einer Tochter zu beklagen hatten?[4]) Was Wunder dann, wenn Johann „fast ebensoviele Feinde, als Magnaten hatte;“[5]) wenn diese schon damals (1209) sich an den Papst mit der Bitte wandten, er möchte sie von einem solchen Ungeheuer befreien?[6])

Es scheint in der That Johann das Schwankende seiner Lage gefühlt zu haben. Denn aus den Itinerarien geht hervor, daß er damals von großer innerer Unruhe erfüllt sein mußte. „Beständig reiste er im Lande auf und ab, um allem Verrath und Abfall auf der Stelle begegnen zu können; selten brachte er drei Tage an einem und demselben Orte zu[7])“. Ebenso wie im vorigen Jahre die Großen des

---

[1]) Par. maj. 524. 531 ss.; Annales Wawerlejenses 261.

[2]) Paris. min. II, 123; Ann. Wawerlejenses 265.

[3]) Cf. Gravamina Magnae chartae, bes. am Schlusse; Coventry 232: Munificus et liberalis in exteros, sed suorum depraedator; plus in alienis, quam in suis confidens. — Paris. maj. 563: Oppressor suorum et fautor alienorum.

[4]) Ipse rex multos procerum suorum et etiam consanguineos zelotipavit violenter, ac filias corrupit nubiles et sorores. Paris. maj. 563. — Uxores filiasque eorum violabat. Annales Wawerlejenses 282.

[5]) Unde factum est, ut idem rex tot fere habuit hostes, quam magnates. Paris. maj. 535.

[6]) Cf. Annales Burtonenses 216. Man soll damals von der Erhebung des Grafen Simon von Montfort zum Könige gesprochen haben.

[7]) Vgl. Pauli 348.

Landes, so mußten ihm 1209 alle Freien seines Reiches bis zum zwölfjährigen Knaben herab den Eid der Treue ausdrücklich erneuern. [1]) Ja es ist, als ob ihm unheimlich geworden wäre in dem Lande, das durch seine Schuld in die Trauer des Interdictes versenkt war; denn von jetzt an beginnen seine unaufhörlichen Kriegszüge gegen das noch nicht vollständig unterjochte Wales (Frühj. 1209,[2]) Juli 1211,[3]) 1212),[4]) gegen Schottland (Sommer 1209)[5]) und Irland (Anfang Juni bis Anfang August 1210).[6]) Unerhörte Beispiele von Grausamkeit und Härte, Verwüstung durch Feuer und Schwert (obvia sibi quaeque conterendo) und der Jammer zahlloser Familien bezeichneten noch lange hin die Spuren dieser Kriege, in welche er seine Unterthanen alljährlich schleppte, sowohl um im Lärme der Waffen seine eigene Unruhe zu betäuben, als um das mißmuthige Volk und den unzufriedenen Adel beständig zu beschäftigen.

Nach dem Banne aber steigerte sich Johanns Wuth gegen die Kirchentreuen zu förmlicher Raserei, insbesondere als mehrere Beamte des königlichen Schatzkammergerichtes heimlich davon gingen, und einer derselben, der Archidiacon Gottfried von Norwich, sogar offen vor seinen Collegen erklärte, sein Gewissen verbiete ihm, noch länger im Dienste eines gebannten Königs zu bleiben,[7]) ja als sogar der kürzlich von Johann zum Bischof von Lincoln erhobene Hugo, sein Kanzler und früherer Gehilfe bei der Beraubung der Bisthümer, über den König hinweg den Frieden mit der Kirche suchte, indem er zu Langton ging, ihm die canonische Obedienz leistete und von ihm die Consecration empfing.[8]) Niemandes mehr sich sicher glaubend, ließ er überall seine Spione lauern. Jeder wurde verfolgt, der sich auch nur den leisesten Anschein gab, als halte er sich vom Könige als einem Gebannten ferne.[9]) Hätten noch Furcht und Bedenken beim König Platz gehabt, so wurden sie vollends entfernt durch seine Rathgeber, unter denen namentlich Magister Alexander, ein Mönch von St. Albans, den wüthenden Fürsten immer mehr zur rücksichtslosesten Grausamkeit und Willkühr hinriß. Die Geisel, welche das Land getroffen, lehrte

---

1) Paris. min. II, 119; Coventry 200; Annales Wintonienses 80.
2) Ann. Wawerlejenses 262.
3) Paris. min. II, 124; Coventry 203.
4) Paris. min. II, 129; Coventry 206.
5) Ann. Wintonienses 80; Coventry 200; Paris. min. II, 119; Ann. Wawerlejenses 262.
6) Paris. min. II, 122; Coventry 202.
7) Paris. maj. 527.
8) Selbstverständlich wurde das Bisthum sogleich eingezogen und Hugo des Kanzleramtes entsetzt. Kanzler wurde an seiner Statt Walter von Grey, ein elender Höfling, später Bischof von Chester-Coventry. Cf. Paris. min. II, 121. 123; Paris. maj. 528; Ep. XII, 56. (Potthast n. 3751); Ep. XII, 91. (Potthast n. 3788).
9) Paris. min. II, 121.

dieser, gelte nicht dem König, sondern den Unterthanen wegen ihrer vielen Sünden; der König sei eine Zuchtruthe in der Hand Gottes, um Hohe und Niedere an Gehorsam zu gewöhnen; der Papst aber habe keinerlei Recht über weltliche Herrscher und über ihre Reiche! [1])

Hatte das J. 1209 mit einem Klostersturme geschlossen, [2]) so begann das folgende nicht nur mit einer allgemeinen Jagd auf die Juden, denen der König unter den verschiedensten Martern Geld bis in die Höhe von 66000 Mark abpreßte, [3]) sondern auch mit einer ungeheuern Steuerauflage über Geistliche und Laien. [4]) Damals war es auch, wo die alte und berühmte Schule zu Oxford sich auflöste, indem Lehrer und Schüler, 3000 an der Zahl, aus England, meist nach Paris, flohen, nachdem drei dort studierende Scholaren ohne hinreichende Untersuchung auf besondern Befehl des Königs gehängt worden waren. [5]) Damals war es, wo das durch die vielen Abgaben und die beständigen Kriegszüge des Königs ohnehin verarmte Volk durch die straflos geübte Willkühr der königlichen Beamten und Schatzkammerboten, „diesen kleinen Tyrannen, die noch ärger und geldgieriger waren, als der König selbst", [6]) förmlich zur Verzweiflung gebracht wurde; [7]) wo Johann die ohnedies strengen Forstgesetze noch verschärfen ließ; [8]) wo er, nicht zufrieden damit, zum Schutze des königlichen Wildes den Befehl gab, die Zäune um die Forste wegzureißen und die Gräben auszufüllen, welche die Umwohnenden um ihre Felder gezogen hatten, damit das Wild Nahrung bekäme, „während die armen Leute hungerten". [9]) Ja selbst Grund und Boden nahm der König ungescheut den Bauern weg, indem er auf ihren Feldern und Wiesen aufforstete, und diese Stücke zu den ohnehin unglaublich ausgedehnten königlichen Forsten schlug. Auf ähnliche Weise schädigte er die Leute durch die Anlage neuer Fischteiche. [10])

---

[1]) Cf. Paris. maj. 527.

[2]) Annales Wawerlejenses 264. Das Kloster Waverley selbst wurde damals nahezu zerstört.

[3]) Ann. Wawerlejenses l. c. Die Summe dürfte noch höher gewesen sein. Von einem Juden in Bristol allein erzwang der König 10000 Mark, indem er ihm jeden Tag einen Zahn auszureißen befahl, bis er das Geld herausgeben würde, was auch beim achten Zahne geschah. Paris. min. II, 121; Coventry 203.

[4]) Cf. Ann. Wawerlejenses l. c.; Wintonienses 81; Theokesberienses 59; Paris. min. II, 123; Coventry 201.

[5]) Paris. min. II, 120.

[6]) Coventry II, 215.

[7]) Cf. Paris maj. 530.

[8]) Paris. min. II, 119. Interdictum capturae avium, et post illud aliud novum edictum enorme. Vgl. Lingard III, 35

[9]) ... ut esurientibus hominibus, fruges et fructus bestiis exponerentur impinguandis. Paris. min. II, 119.

[10]) Cf. Gravamina Magnae Chartae.

Et sic quasi gradatim omnium suorum in sui odium rex corda argumentose studuit provocare. [1])

So verstrich das J. 1210, das über ganz England auch sonst noch unermeßlichen Jammer verbreitet hatte, indem erst eine ungewöhnliche, lang andauernde Kälte herrschte, dann aber Seuchen ausbrachen, die unzählige Menschen dahinrafften. [2])

Nachdem der für die Leiden des Volkes herzlose König 1211 zum zweiten Male Wales bekämpft (s. S. 225) und in einem kaum zweimonatlichen Kriegszuge die dortigen Fürsten und namentlich Llewelyn, den mächtigsten derselben, zur Unterwerfung gebracht hatte (Juli und August), [3]) fand er, als er zurückkehrte, in Northampton eine päpstliche Gesandtschaft, bestehend aus zwei Templern, dem uns hier zuerst entgegentretenden „Subdiacon und besondern Vertrauten des Papstes" [4]) Pandulph und einem gewissen Durandus. Diese Gesandtschaft sollte zum letzten Male die Hand der Versöhnung seitens der Kirche reichen. Allein sie wurde von Johann trotzig und sogar drohend abgewiesen. [5]) Die jüngsten Siege, die seinen Waffen einen vorübergehenden Glanz verschafft hatten, mochten ihn blind machen für das Gefahrvolle seiner Lage. Es schien jetzt Wales endlich vollständig unterjocht zu sein. In Irland hatte sich ebenfalls Alles dem Willen des Königs gebeugt. [6]) K. Wilhelm von Schottland hatte sich unterworfen. [7]) Ita quod jam in Hibernia, Scotia et Wallia non esset, qui regis Angliae nunciis non pareret, quod nulli patrum suorum contigisse notissimum est, felixque videretur, et successibus pro voto pollere,

---

[1]) Paris. min. II, 118.

[2]) Cf. Coventry 201; Annales Wawerlejenses 266; Marganenses 29.

[3]) Paris. min. II, 124; Ann. Wawerlejenses l. c.; Marganenses (genauer) 31; Coventry 203.

[4]) So wird er regelmäßig genannt.

[5]) Annales Burtonenses 209 ss.; Coventry zum Schlusse des J. 1211. Die Annalen von Wawerley p. 287 (und nach ihnen Hurter II, 432) setzen diese Gesandtschaft irrthümlich in d. J. 1212.

[6]) Cum in parte maxima de tota Hibernia pro libitu suo disposuisset. Paris. maj. 530. Irland nahm damals die engl. Gesetze an.

[7]) Cf. Annales Marganenses 29. Der Friedensvertrag bei Paris. min. II, 119; Ann. Wawerlejenses 262. — Rymer I, 155: Wilhelm von Schottland erkennt die englische Lehenshoheit an, zahlt 15 000 Mark, stellt überdies seine zwei Töchter als Geiseln, und schließt ein Schutz- und Trutzbündniß mit Johann.

nisi transmarinis spoliatus esset terris et anathemati subjectus.[1])

Aber der Fall war nahe. Auf die Zeit des Uebermuthes und des Trotzes folgte die Zeit der Noth und der Angst.

4. England vom Eide der Treue gegen Johann gelöst. Des Königs Gegenmaßregeln.

Den Ausgang, welchen die oben berührte päpstliche Gesandtschaft gefunden, hatte offenbar Innocenz III. nicht erwartet. Er konnte sich nicht genug verwundern über die unbegreifliche Hartnäckigkeit des englischen Königs. Multimodam regis supra modum admirans contumaciam, sagt Parisius. Er mußte jetzt jenen Schritt thun, mit welchem er von Anfang an gedroht, aber immer und immer noch gezögert hatte.

Noch im selben Jahre (1211) sprach der Papst alle Unterthanen des englischen Königs, den Adel wie das Volk, vom Eide der Treue gegen den König los und verbot unter Strafe des Bannes ausdrücklich jeden Umgang und Verkehr mit ihm,[2]) wogegen er das allgemeine Interdict milderte.[3])

---

[1]) Coventry 203.

[2]) Paris. min. II, 125: Ut eum... arctius evitarent etc. — Die auf England bezüglichen päpstlichen Briefe für diese Zeit finden sich nicht mehr vor; aus dem J. 1212 gibt es keinen einzigen. Es hängt dieß wohl zusammen mit dem 1213 von Innocenz an die engl. Bischöfe ergangenen Befehle, alle zuletzt gegen Johann erlassenen Schreiben zu vernichten (Ep. XVI, 135). Die von Potthast zum J. 1212 angeführten gehören durchgängig in das J. 1213, was sich, abgesehen von ihrem ganzen Inhalte und den Berichten der Chronisten, schon daraus auf den ersten Blick ergibt, daß gleich in den ersten derselben schon der Name des Bischofs Malger von Worcester nicht mehr genannt wird, obwohl derselbe erst im Laufe des J. 1212 gestorben ist (Cf. Coventry 208). Allerdings tragen sie alle die Signatur: Anno pontificatus XV. (Tag und Monat fehlen durchweg); allein man hat es hier ohne Zweifel mit einem ähnlichen Versehen zu thun, wie bei dem „Anno IX.“ (Cf. Praefat. Baluzii ad tom. I. Registri Innocentii III.) Aehnlich findet sich für die letzte Hälfte des Jahres 1211 mit dem ausdrücklichen Datum „19. October 1211“ bei Potthast (n. 4325) ein päpstliches Schreiben an König Johann, das für diese Zeit rein unmöglich ist.

[3]) Annales Wawerlejenses 271; Coventry 205.

Die Briefe, die der Papst hierüber wie nach Frankreich, so nach England, Schottland und Wales schrieb, Volk und Fürsten auffordernd, gegen Johann aufzutreten, und ihn dadurch zur Unterwerfung unter die Forderungen der Kirche zu zwingen, scheinen — da ja die englischen Häfen streng überwacht wurden — zuerst in Schottland und Wales bekannt geworden zu sein. [1]) Bald verbreitete sich ein dunkles Gerücht darüber im ganzen Reiche. Es machte sich bemerkbar, daß Manche sich von Johann zurückzogen trotz der Verfolgung, der sie sich dadurch von Seite des Königs aussetzten (desaevit in eosdem); ja selbst in den Kreisen seiner Vertrauten trat diese Wirkung hervor. Ein Mitglied des königlichen Kammergerichtes legte seine Stelle nieder, mußte aber hiefür unter einer Bleiglocke im Kerker verschmachten; [2]) ein anderer, Magister Wilhelm von Necton, ließ sich das zur Belehrung dienen und floh heimlich nach dem Continent. Aehnlich flohen viele Edelleute und besonders Kleriker, „um zum Theile bald in dem ungewohnten Klima der überseeischen Länder zu sterben" (Coventry). Besonders Frankreich ward jetzt der sinus refugii für die englischen Flüchtlinge. [3]) Und wen mochte das mehr freuen, als Philipp August, welcher seine Zeit nun kommen sah, [4]) und gewiß Alles that, um sowohl mit aller Freundlichkeit die Gäste zu behandeln und sie sich zu verbinden, als den Unmuth gegen Johann, den Tyrannen und Feind der Kirche, hüben und drüben zu schüren? Unde coepit (es ist zu beachten, von da fing sie an) esse familiaritas inter Francos et Anglos, sed occulta. So sagt Parisius. [5]) Es muß damals bereits von einem großen Theile der englischen Großen Philipp II. eingeladen worden sein, nach England hinüberzukommen und das Reich in Besitz zu nehmen. [6])

[1]) Paris. min. II, 128. 129; Coventry 206. 207.

[2]) Cf. Paris. maj. ad a. 1209 et 1212 coll. min. II, 126 nota; Chron. Coggeshalense (Radulphi) ad a. 1212; Hurter II, 193. 434; Pauli 358 Anm. 3.

[3]) Paris. min. II, 128.

[4]) Rem diu desideratam intelligens. Paris. min. II, 133.

[5]) Ibid. 129.

[6]) Vgl. das Schreiben Llewelyns an den König von Frankreich bei Bouquet Scriptores rer. Gallic. tom. XVIII. (Contin. Rogeri de Hoveden) p. 168 nota; das Schreiben des Königs von Schottland an Johann bei Paris. min. II, 128; Coventry 207 (zum J. 1212): Auditis qui-

Aber den mächtigsten Widerhall fanden die Erklärungen, bez. Aufforderungen des Papstes, und vielleicht auch des Königs von Frankreich, unter den Baronen Northumberlands und in den Gebirgen von Wales. Dort hatte sich, auch dem „Eroberer" trotzend, selbst im Adel noch das angelsächsische, hier das alt-britische Element kräftig erhalten. Die Waliser erhoben sich, kaum bezwungen, aufs Neue, zerstörten die von Johann in ihrem Lande angelegten Zwingvesten Mailgun und Resum Bayham (Wycham),[1] hieben die Besatzungen zusammen, brannten die englischen Grenzdörfer nieder und schleppten große Beute hinweg (Frühjahr 1212). Darüber furchtbar erzürnt, sammelte der König ein sehr zahlreiches Heer, mit dem Entschluße, die Rebellen sammt und sonders zu vernichten.[2]) Allein er befand sich auf seinem Marsche erst in Nottingham (10. August), und saß eben bei der Tafel, vor der er gerade die im vorigen Jahre empfangenen 28 Geiseln der Waliser zur Strafe für den Friedensbruch hatte aufhängen lassen, als ein Bote hereinstürzte und einen Brief des Königs von Schottland brachte, worin dieser ihn von der zu Rom ergangenen Sentenz und den Plänen der Großen und des Königs von Frankreich warnend in Kenntniß setzte. Noch hatte dieser Bote sich nicht entfernt, als ein zweiter eilends kam, geschickt von Johanns natürlicher Tochter, der Gemahlin Lewelyns, des Fürsten von Northwales, mit einem Schreiben gleichen Inhaltes, jedoch noch mit dem Zusatze, daß er, wenn er weiter bis ins feindliche Land vorrücke, unfehlbar durch den Verrath seiner Barone fallen werde.[3]) Johann war wie niedergedonnert. Vor den eigenen Unterthanen zitternd, entließ er augenblicklich das Heer und schloß sich 15 Tage in dem festen Schloße zu Nottingham ein. Dafür erging an alle im Reiche befindlichen Söldlinge, deren eben

---

busdam rumoribus, quod conspirassent contra regem magnates.... quodque alio in loco illius rege jam electo.. ipse.. pelleretur.

[1]) Annales Marganenses 31. Margan war ein Cistercienserkloster in Wales.

[2]) Coventry 207; Paris. min. II, 128.

[3]) Paris. l. c.; Annales Wawerlejenses 268; Marganenses 32. Nach Coventry 207 ging das Gerücht von einem förmlichen Complote, welches auf die Ermordung oder Gefangennehmung nicht nur Johanns, sondern auch seiner ganzen Familie hinzielte; und zwar sollte die Erhebung eine allgemeine werden. Man hätte beschlossen, hieß es, dem gesammten Heere öffentlich die päpstlichen Briefe vorzulesen.

jüngst aus Flandern und Hennegau wieder Viele gekommen waren, die Weisung, alsogleich zu ihm zu kommen, und dann unter Anführung Reginalds von Cornhill, [1]) des Sheriffs von Kent, nach dem Norden zu marschiren. [2])

Im Norden war die Bewegung noch früher ausgebrochen, und an ihrer Spitze standen zwei der reichsten und hervorragendsten Männer nicht nur Northumberlands, sondern ganz Englands, Eustach von Vescy, Schwiegersohn des Königs von Schottland, und Robert Fitz-Walter, sowie auch der hier mit Lehen begüterte Bruder des schottischen Königs Graf David von Huntingdon. Eustach von Vescy und Robert Fitz-Walter flohen sogleich, der erstere nach Schottland, der zweite nach Frankreich. [3]) Die, welche mit der Flucht gezaudert hatten, wurden durch die Haufen Reginalds überrascht, und mußten ihre Treue durch Geiselstellung und Auslieferung von Schlössern verbürgen, wie der reichbegüterte Richard d' Umfranville und David von Huntingdon selbst. [4])

Erst nachdem Johann so den Norden des Reiches gesichert glaubte, verließ er Nottingham, und begab sich in aller Eile nach Süden und zwar nach London. [5]) Er hatte sich aus Fremdländern eine starke Leibwache gebildet, und ging von da an nie mehr ohne Panzer und ohne bewaffnete Begleitung. [6]) London war damals von hohen und starken Mauern umgeben. [7]) Der Weg nach dem Meere stand hier immer offen. Mit den Londoner Bürgern hatte der König stets ein gutes Einvernehmen zu erhalten gesucht, obwohl er auch sie durch die Verlegung der königlichen Schatzkammer und des damit verbundenen Gerichtes vom Palaste zu Westminster nach Northampton (im J. 1209) sehr erbittert hatte. [8]) Unter allen Umständen aber barg ihn hier der feste Tower.

Von hier aus berief Johann einen andern berüchtigten Mordbrenner, den Ausländer Fulco (Faukes de Breauté), „ein blutdürstiges Ungeheuer, vor keiner Schlechtigkeit zurückschreckend, und

[1]) Die Annales Wawerlejenses 173 nennen ihn einen balistarius alienigena. Er hatte sich schon in den Stürmen gegen die Klöster ausgezeichnet.

[2]) Rotulae lit. pat. 94 (August 11. und 18.). Vgl. Pauli 358 Anm. 4.

[3]) Paris. min. II, 128.

[4]) Pauli a. a. O.

[5]) Paris. l. c.

[6]) Coventry 207.

[7]) Pauli 484.

[8]) Cf. Paris. min. II, 118.

bereit zu Raub, Brand und Kirchenfrevel". Er war von niedriger Herkunft, und war als Räuber nach England gekommen, [1]) hatte sich aber durch des Königs Gunst bis zum königlichen Kämmerer emporgeschwungen und war damals mit dem Schutze der Grenzmark gegen Wales betraut. [2]) Dieser sollte, wie Reginald von Cornhill im Norden, so im übrigen Reiche die wankende Treue der Barone durch Grausamkeit befestigen. Aufs Neue wurden von allen verdächtig scheinenden Großen durch ganz England Söhne und Verwandte als Geiseln verlangt. Viele zwar gaben sie auch diesmal wieder aus Furcht vor Johanns und seiner wilden Söldner Gewaltthätigkeit; aber viele flohen auch heimlich nach Frankreich, dem Beispiele Eustachs von Vescy und Robert Fitz-Walters folgend, und um so dem Anathem der Kirche und der Hand des Königs zugleich zu entrinnen. [3]) Es müssen diese Fluchtunternehmungen damals einen derartigen Umfang angenommen haben, daß der König nachgerade selbst darüber erschrack. Noch am 30. Juni waren auf königlichen Befehl viele Geistliche, die mit den auswärts weilenden Bischöfen in Verbindung standen, des Landes verwiesen worden; [4]) jetzt erließ der König, um weitern Fluchtversuchen und den Conspirationen zwischen Frankreich und England einen Riegel vorzuschieben, das strengste Gebot gänzlicher Sperre aller englischen Häfen. Niemand durfte fernerhin aus England gelassen, Niemand in England aufgenommen werden. [5]) Die Flucht wurde als Hochverrath erklärt, und noch im Laufe des Herbstes 1212 zur Confiscation der Güter aller außer Landes befindlichen Barone geschritten. Dieselbe fand in einer ganz vandalischen Weise statt. Nicht nur Hab und Gut derselben wurde geraubt oder verschleudert und ihre Burgen niedergerissen,

---

[1]) Paris. maj. ad a. 1212 p. 538: Ruptuarius nequissimus, natione Neuster, ortu spurius. Er setzte seine Räubereien auch in den folgenden Jahren fort. Cf. Annales Wawerlejenses 283. Diese Annalen nennen ihn Faukes de Breauté und geben ihm die Bezeichnung „furiosus". Fulco ist einer derjenigen, die in der Magna Charta namentlich bezeichnet sind als dem Reiche zum Schaden gereichend (regno nocumentum) und daher zu entlassen.

[2]) Paris. min. II, 132.

[3]) Coventry 207; Paris. min. II, 128: ..et alii multi, quos longum foret enumerare.

[4]) Annales Wawerlejenses 267. [5]) Ibid.

sondern selbst ihre Diener und Unterthanen wurden von den Gütern vertrieben [1]) und geächtet. [2]) Auf solche Art hauste im Norden Reginald, im Süden Fulco. Wie namentlich der Letztere sich seiner Aufgabe entledigte, welchen Jammer und Schrecken er über England verbreitete, darauf läßt der Umstand schließen, daß man ihn „die Geißel des göttlichen Zornes" nannte. [3]) Aber dazu hatte ihn ja der König berufen („ut in barones debaccharetur"); und er ward von diesem dadurch belohnt, daß er eine Frau aus hochadeligem Geschlechte, Margaretha de Ripariis, zur Gemahlin erhielt und mit ausgedehnten Gütern belehnt wurde. [4])

Während das in England geschah, fanden sich auf französischer Erde die Bischöfe und ein großer Theil des Adels von England zusammen, beide geächtet, beraubt, und Flüchtlinge vor dem eigenen König. In den Flammen, welche die Schlösser der geflohenen Großen verzehrten, stählte sich das dreischneidige Schwert des Bündnisses der angelsächsischen Aristokratie und der französischen Krone mit der gegen Johann auftretenden Kirche, ein Schwert, welches dem königlichen Despotismus in England überhaupt an die Brust gesetzt werden sollte.

Hier sind wir in unserer Darstellung an einem Punkte angelangt, von welchem aus wir bereits überschauen können, inwieferne der Streit Johanns mit dem Papste um den Stuhl von Canterbury in der That wesentlich zur allerschlimmsten Fortentwickelung jener drei Krisen beigetragen hat, vor welche Johann bei seinem Regierungsantritte, wie wir sahen (S. 203), gestellt war.

Es gebührt insbesondere an diesem Orte der angelsächsischen Reaction gegen das anglonormannische Königthum eine nähere Berücksichtigung. Wie interessant auch dieser Gegenstand ist, und wie manches neue Licht er auf die vielbesprochene Magna Charta wirft, ist er dennoch unseres Wissens nirgends in gebührender Weise beachtet worden.

---

[1]) Coventry 207; Paris. min. II, 131. Vgl. den Bericht der Magna Charta.

[2]) „Utlagari" (ut of the law) = außerhalb des Gesetzes gestellt werden (Du Cange). — Damals sollen auch viele von den Geiseln, welche Johann 1208 seinen Großen abgefordert hatte, ermordet worden sein. Cf. Paris. maj. 523.

[3]) Paris. min. II, 131.

[4]) Paris. maj. a. 1212 p. 538.

Seit Wilhelm von der Normandie nach der Schlacht bei Hastings (1066) seine Eroberungs- und Feudalherrschaft in England aufgerichtet hatte, ging unausgesetzt durch das unterjochte angelsächsische Volk, bald unterdrückt, bald lauter, ein Zug der Sehnsucht nach den „guten Gesetzen" des „guten Königs Eduard". Andererseits mußten sich bereits Wilhelm II. (1087—1100) und Heinrich I. (1100—1135), der eine wie der andere auf illegitime Weise zum Throne gelangt, gegen ihre normannischen Landsleute auf das angelsächsische Element stützen. Heinrich I. that dies, indem er in dem berühmten Freiheitsbriefe, den er bei seiner Thronbesteigung erließ, ausdrücklich auf die Gesetze des Königs Eduard zurückgriff (Legem regis Eduardi vobis reddo) und „die nach der Eroberung eingeführten widerrechtlichen Gebräuche abzustellen" versprach.[1]) Das Kind der Freiheit war indeß kaum geboren, als es auch wieder, und zwar durch seinen eigenen Vater, erdrückt ward. Noch im selben Jahre (1100) zog Heinrich die Charta libertatum zurück, und ließ alle Exemplare derselben vernichten, bis auf drei, deren er nicht mehr habhaft werden konnte, und die ruhig im Staube schlummerten.[2]) Immer wesenloser und schattenhafter für die folgenden Generationen ward, was man unter den Gesetzen des heiligen Eduard denn eigentlich zu denken habe; doch es blieb die Sehnsucht und der Ruf nach ihnen lebendig.

Concretere Formen nahm die angelsächsische Reaction unter den Plantagenets an, denen gegenüber sie sich in dem Widerspruche gegen die Heerfolge nach dem Continent äußerte, „weil man dort keine Besitzungen habe". Der Hauptherd dieser Opposition war naturgemäß stets Northumberland, wo das angelsächsische Element durch Wilhelm I. nicht hatte gebrochen werden können, und es war der heil. Thomas Becket, ein Angelsachse, auf dessen Rath Heinrich I. die persönliche Kriegsleistung für Unternehmungen auf dem Continente gegen ein Schildgeld erließ.[3]) Die diesbezüglichen Conflicte wurden wiederholt sehr drohend unter Johann, sowohl beim Anfange als beim Ende seiner Regierung.[4]) Immer aber sehen wir die Barone Northumberlands dabei im Vordergrunde, und vermuthlich waren vor Allen sie es, die von Leicester aus an Johann die Forderung ihrer Rechte und Freiheiten stellten (1201).

Indessen auch die normannischen Barone hatten unter dem gemeinsamen Drucke eines tyrannischen Königthums allmählich nicht so bald vergessen, daß sie Normannen seien, als kennen gelernt, daß die Freiheiten der alten angelsächsischen Thans doch besser wären, als die Fesseln der strengen normannischen Feudalverfassung, die sie hieher-

---

[1]) Leg. Sax. pag. 234. Cf. Lingard II, 136.

[2]) Paris. min. I, 177 ss.

[3]) Cf. Paris. min. II, 90; Cantù Mittelalter (Schaffh. 1850) II, 1025; Lingard II, 251.

[4]) Cf. Paris. zu den Jahren 1200—1206; Coventry zu den Jahren 1213—1215.

gebracht. Noch mehr Boden gewann die angelsächsische Reaction, als nach dem Verluste der Normandie, des Stammlandes der Eroberer, die Edlen beider Nationalitäten sich Brüder zu nennen anfingen. Es zeigte sich das durchschlagend bereits bei der nächsten Generation. Und hier ist der Grund von dem merkwürdigen Schauspiele zu suchen, daß in dem Kampf um die Magna Charta die Väter oft auf Seite des Königs, die Söhne aber in den Reihen der Freiheitspartei standen. [1]) Ein Graf Northumberlands aber, Eustach von Vescy, stand an der Spitze der ganzen Bewegung.

Neben dieser Bewegung und vielfach sich mit ihr berührend, läuft, ebenso alt, die kirchliche Reaction einher. Ein Angelsachse, der erste Angelsachse, der zu so hoher Würde emporstieg, Thomas Becket, entfaltete zuerst mit kühner Hand die Fahne der kirchlichen Freiheit vor dem Throne und gab damit die Parole für spätere Zeiten.

Man begehrte von Johann den Freiheitsbrief Heinrichs I. Dessen Ablehnung gab das Signal zum eigentlichen Beginne des großen Freiheitskampfes, der längst schon vorbereitet war, ebenso wie das Festhalten der Mönche von Canterbury an den Privilegien der vornormannischen Zeit den längst in der Luft schwebenden kirchlichen Streit zum offenen Ausbruch führte. Im Norden Englands sehen wir den Hauptboden der Opposition des Adels gegen die Krone; und hier im Norden stand einst die Wiege desjenigen, der den Zankapfel des kirchlichen Streites bildete, Stephan Langtons. Und ebenderselbe Langton wird vor der feierlichen Lossprechung des Königs vom Banne, im Dom zu Winchester, diesem nicht nur das Versprechen des baldigen Ersatzes der eingezogenen Kirchengüter abnehmen, sondern ihn auch die „Herstellung der guten Gesetze seiner Vorgänger, insonderheit des K. Eduard" beschwören lassen. [2]). Ebenderselbe Langton wird später (25. August 1213) auf der Versammlung der Bischöfe und Barone zu London mit der Berufung auf die charta libertatis vom J. 1100 dem bisher unbestimmten Verlangen nach den guten Gesetzen Eduards einen concreten Ausdruck und einen bestimmten Mittelpunkt geben. — Dieses zur Vorgeschichte der Magna Charta von 1215.

Wir begreifen nunmehr leichter, warum, wie in Wales, so auch in Northumberland die weltlichen Großen zuerst entschieden auf die Seite der Kirche traten, und dadurch dem kirchlichen Streite eine so ernste Wendung gaben. Nicht die Worte des Papstes allein haben das hervorgebracht. Es erkannte die angelsächsische Reaction in dem Gehorsam gegen die Kirche zugleich eine willkommene Stütze für ihre politischen Zwecke. Allerdings werden fortan in allen päpstlichen Briefen unter den um der Kirche willen Verfolgten

[1]) Cf. Coventry 219.
[2]) Paris. maj. 550. Am 20. Juli 1213.

neben den Bischöfen auch stets ausdrücklich Eustach von Vescy und Robert Fitz-Walter genannt; allein wir haben es gleichwohl mit zwei gesonderten, wenn auch innerlich verwandten und seit jeher sich gegenseitig helfenden Bewegungen zu thun, von denen die eine nunmehr der Papst, die andere der Graf von Vescy in die Hand genommen hat, und die beide zugleich siegen, weil die eine die andere unterstützt. Es kam aber eine Zeit, wo Eustach von Vescy auch ohne den Papst, ja selbst gegen den Papst seine Wege weiter ging.

Das Ergebniß der Mißregierung Johanns und vornehmlich des Kampfes, in den er sich mit dem Papste eingelassen, besteht also darin, daß sich die angelsächsische mit der kirchlichen Opposition in denselben Zielen enge vereinigte, daß beide den französischen König als ihren Bundesgenossen heranzogen, und daß nun alle diese drei Gegner, welche sich einander im Großen und Ganzen bisher gleichgültig, theilweise feindselig gewesen, gegen Johann in die Schranken traten.

5. Höhepunkt des Conflictes.

Ob Johann noch so viel klaren Blick sich bewahrt hatte, um die volle Gefahr zu erkennen, in der er schwebte? Wer kann es sagen? Soviel ist gewiß, daß der Tag von Nottingham (S. 230) ihn endlich, freilich, wie gewöhnlich bei ihm, zu spät, aus dem sorglosen Schlummer und wüsten Taumel riß. Nachdem er durch die oben geschilderten grausamen Maßregeln für seine persönliche Sicherheit gesorgt zu haben glaubte, nachdem er wie zum letzten Abschiede von einer zügellosen, wahrhaft Neronischen Lebensperiode noch einmal seiner Rache wie seiner Habgier freien Lauf gelassen, fing er endlich an, die Hand der Kirche zu suchen. Er begann auf eigenthümliche Weise.

Um die von der Kirche zur Grundbedingung alles Ausgleiches gemachte, nun schon bis zu einer ungeheuren Summe angewachsene [1]) Entschädigung herabzudrücken, erzwang er von allen Klöstern sowie von dem noch in England weilenden Säkularclerus Nachlaßbriefe für die an ihnen verübten Erpressungen. [2]) Zugleich bestürmte er

[1]) Coventry II, 214

[2]) Coventry 207; Annales Wawerlejenses 268.

die Ordensvorsteher, sie möchten ihrerseits Boten nach Rom schicken, und den Papst auf jede mögliche Weise zu besänftigen suchen (ut reconciliandae pacis apud dominum papam aditum praepararent).[1] Von ihm selbst gingen noch Ende dieses Jahres (1212) Gesandte an den Papst ab;[2] und seinem Freunde, dem Grafen von Pembroke, der damals Irland in Ruhe hielt, schrieb er, er werde gern seinen Rath vernehmen über die Form, unter der er unbeschadet der Rechte seiner Krone in der kirchlichen Angelegenheit Frieden machen könne.[3] Zugleich fing Johann nebenbei an, seine Stellung als Herrscher nicht so sehr durch Schrecken, als durch mildes Auftreten dem Volke gegenüber zu festigen. Coepit se rex civilius habere ad suos, et egit etiam... aliquid memoria dignum et laude.[4] Er führte die strengen Forstgesetze wenigstens auf den Stand, den sie unter seinem Vater hatten, wieder zurück; ebenso schaffte er andere willkührliche Bedrückungen seiner Beamten ab.[5] „Und es schwieg das Land". Et siluit terra. (Coventry).

Allein es war ein Schweigen nicht der Zufriedenheit, sondern der Angst, welche die Gemüther fesselte. Bald wollte man dies, bald jenes gesehen oder gehört haben, was für drohendes Wahrzeichen bevorstehenden Unglückes galt. So faßte man den großen Brand auf, welcher in der Nacht von 10. auf 11. Juli 1212 die Liebfrauenkirche sammt Kloster in Southwark, diese ganze Vorstadt selbst, und über die hölzerne Themsebrücke hinüber auch den anliegenden Theil der Stadt London einäscherte, und endlich, um das Unglück voll zu machen, 3000 Menschen ein Grab in der Themse und andern Unzähligen den Feuertod bereitet haben soll. So sah man auch in den heftigen Herbststürmen des J. 1212, die selbst steinere Thürme umwarfen, Vorbedeutungen der Rache des Himmels.[6] Allgemein maß man der Prophezeiung eines gewissen Peter von Wakefield aus Yorkshire Glauben bei, wonach Johann am Himmelfahrtsfeste 1213 nicht mehr König sein, sondern die Krone Englands an einen andern über-

---

[1]) Coventry 207.

[2]) Rotulae Claus. 131 b. Cf. Coventry (a. 1213): Quidam de nunciis regis, qui in fine anni proxime praeteriti Romam adierant.

[3]) Pauli 372. Man ersieht daraus, daß Johann auch damals noch auf dem Standpunkt von 1164 stand.

[4]) Coventry l. c. [5]) Ibid.

[6]) Coventry 206; Paris. min. II, 131; Annales Wawerlejenses 268; Wintonienses 82; Theokesberienses 60. Daß soviele Quellen darüber berichten, zeigt, welchen allgemeinen Eindruck dieses Ereigniß machte.

gehen werde. Die Gefangensetzung dieses Unglücksehers vermehrte nur noch das Gerede von Tag zu Tag. [1])

Auch Johann selbst blieb nicht frei von der allgemeinen Furcht; hatten ihn doch in der letzten Hälfte des J. 1212 noch ganz andere Schläge getroffen, Schläge, die seine letzten Hoffnungen zermalmten.

Er hatte nämlich inzwischen Alles aufgeboten, um sich nach Außen hin Stützen zu verschaffen. In der Absicht, sich gegen den Papst zu verstärken, hatte er sich, wie man wissen will, um die Freundschaft des Emirs von Marokko, beworben, der eben das Christenthum im Süden Europas bedrohte. [2]) Ebenso nahm er, um die feindseligen Absichten des Königs von Frankreich in Schranken zu halten, mehrere der kleinen Fürsten in Sold, deren Besitzungen an den nördlichen und südlichen Grenzen dieses Reiches lagen; so den wieder mit Philipp II. zerfallenen Grafen Raynald von Boulogne, den Vicegrafen von Thouars. [3]) Der Graf von Toulouse, „das Schwert der Albigenser", hatte bereits 1211 bei Belagerung seiner Hauptstadt Johanns Hilfe erfahren, [4]) und durch ihn ergab sich auch der Anschluß an Peter II. von Aragonien. Endlich war auch das norddeutsch-englische Bündniß wieder erstanden zwischen Otto IV., Ferdinand von Flandern, Theobald und Heinrich von Bardie, Herzoge von Brabant, Limburg und Löwen, [5]) und K. Johann.

Also um Kaiser Otto IV. und K. Johann als die zwei Brennpunkte bildete sich plötzlich ein großer Bund sämmtlicher damals gebannter oder doch dem Banne naher Fürsten, von dessen Spitze man nicht weiß, ob sie sich mehr gegen die Kirche oder gegen Frankreich richtete. Ein charakteristisches Factum für die damalige Weltlage. Man sieht zugleich, wie merkwürdig zu jener Zeit die Interessen Frankreichs und des römischen Stuhles mit einander verkettet waren.

Allein, mochte Johann wirklich Hoffnungen auf den Emir von Marokko gesetzt haben, es vernichtete sie der große und in der Ge-

[1]) Auch über diese Prophezeiung berichten fast alle Quellen. Cf. Paris. maj. 551; min. II, 129; Ann. Theokesberienses 60; Coventry 208; Waverleijenses 278. Der Mann selbst wird allgemein als ein einfacher Landmann bezeichnet, der bei Wasser und Brod ein strenges, bußfertiges Leben führte, beim Volke als Vorhersager zukünftiger Dinge galt, und von einem Orte zum andern im Lande herumzog. Die Chronik von Melsa (SS. n. 43) I, 403 nennt ihn geradezu einen Heiligen, dem „zweimal Christus der Herr sich gezeigt und Vieles geoffenbart habe".

[2]) Vgl. Paris maj. 559; Ejusd. Vitae Abbatum p. 263; aber auch Rymer I, 126 und Raynald. a. 1213 n. 23. Bezüglich der innern Glaubwürdigkeit bemerken wir nur, daß darin für jene Zeit nichts gar so Ungeheuerliches liege. Man denke nur an den Hof von Palermo Vgl. Lingard III, 31 ff. und besonders die Anmerkung. Wenn Parisius die Nachricht erst zum J. 1213 bringt, so ist zu erinnern, daß er auch die Schlacht von Tolosa erst bei dem J. 1213 meldet.

[3]) Rymer I, 156—161. [4]) Coventry 203.

[5]) Rymer I, 156—161. Cf. I, 168.

schichte der Christenheit ewig denkwürdige Tag von Naves de Tolosa (16. Juli 1212). Gerade einen Tag zuvor (15. Juli) war Otto's Nebenbuhler, Friedrich von Sicilien, zu seiner Reise nach Deutschland von Genua aus aufgebrochen, und sein Zug sollte bald zu einem förmlichen Triumph- und Siegeszuge durch Oberdeutschland werden. Nicht nur war Ende November durch die Macht des „apulischen Kindes" ein unübersteigbarer Wall zwischen Frankreichs verwundbarster Seite und Johanns Neffen aufgerichtet, sondern es wurde dieser auch bald, fast auf seine Erblande beschränkt,[1]) darauf angewiesen, die Macht, die er noch besaß, gegen einen anderen, als den „Spötter"[2]) vom Hause Capet, den Gegner der Plantagenets und Mandatar des Papstes, und mehr für seine eigene Vertheidigung und Erhaltung, als zum Schutze des Oheims anzuwenden. Später aber hätte Johann auch noch über die Niederlage von Muret (12. Sept. 1213) trauern können, wo Raymund von Toulouse besiegt und Peter II. von Aragonien getödtet wurde.

Die Macht Frankreichs und der Kirche war auf der ganzen Linie in siegreichem Vorgehen begriffen. Indeß für Johann sollte der entscheidende Tag noch früher kommen. Noch ehe das Jahr 1212 verflossen war, noch ehe seine Boten (S. 237) in Rom eintrafen, erging von hier aus der letzte und schwerste Schlag gegen ihn.

Gegen Ende dieses Jahres kamen nämlich der Erzbischof Langton und die Bischöfe von London und Ely (der von Worcester war in diesem Jahre gestorben) nach Rom, um in den Papst, der noch immer mit der Anwendung des äußersten Mittels zögerte, zu dringen, doch endlich einmal mit seinen Drohungen Ernst zu machen. Sie stellten ihm zu diesem Zwecke nicht nur Johanns unausgesetzte Frevel gegen die Kirche vor, sondern wiesen auch darauf hin, daß die ersten Familien des englischen Adels arm und landesflüchtig, die Söhne anderer als Geiseln gehängt oder ausgehungert worden, und sogar Weiber und Töchter derselben den Begierden des lasterhaften Königs ausgesetzt gewesen.[3]) Da war es nun, nach Parisius, daß Innocenz mit sichtlichem Widerstreben (tunc papa perturbatus) nach Befragung der Cardinäle und auf den Rath der genannten Bischöfe die förmliche Absetzung Johanns aussprach.[4]) Er solle des Thrones entsetzt sein, und ein Würdigerer an seine Stelle

[1]) Vgl. Hurter II, 418—423. [2]) Cf. Paris. min. II, 83.
[3]) Paris. min. II, 130 ss.; maj. 585 ss.
[4]) Sententialiter definivit, ut.. Joannes.. deponeretur, et alius.. succederet. Paris. maj. 536.

treten. Der König von Frankreich wurde beauftragt, für Ausführung dieses Spruches zu sorgen. Der Papst forderte ihn in einem Schreiben auf, er möge das englische Reich für sich und seine Nachfolger zu ewigem Rechte (jure perpetuo) in Besitz nehmen. Die Expedition gegen Johann erhielt sogar den Charakter eines förmlichen Kreuzzuges. Denn es erging gleichzeitig an die französischen und englischen Großen, Ritter und Kriegsleute die Weisung, sie möchten sich, um die Schmach der Kirche zu rächen, mit dem Kreuze bezeichnen, und, derselben Gnaden und Privilegien, wie die Pilger zum hl. Grabe, versichert, Philipps Fahnen folgen.[1]) Eine ähnliche Aufforderung, zugleich mit der Aufhebung des Interdictes, empfingen die ohnehin noch im Aufstand befindlichen Waliser.[2])

Im Januar des folgenden Jahres (1213) kamen die Bischöfe zugleich mit Pandulph, den ihnen der Papst als Bevollmächtigten des apostolischen Stuhles und als Leiter der betreffenden Angelegenheit mitgegeben hatte,[3]) nach Frankreich zurück, und hielten hier ein Concil, dem auch Philipp und zahlreiches Volk neben dem Episcopate und dem Clerus von Frankreich beiwohnte, um die Absetzung Johanns von England und die Aufforderung zum Kreuzzuge wider ihn im Namen des Papstes feierlich zu verkünden.[4]) Es ist sehr zu bedauern, daß wir über jenen Pandulph (denselben, der bereits 1211 als päpstlicher Gesandte in England war) so wenig wissen. Aber Alles, was von ihm bekannt ist, und besonders seine spätere Haltung zeigt deutlich, daß er dem englischen Könige wohlgesinnt und ein heimlicher Gegner der von den englischen Bischöfen damals vertretenen französischen Politik gewesen ist.

---

[1]) Paris. maj. l. c. — Wir sind hier leider auf die Berichte der Chronisten angewiesen, da die päpstlichen Briefe hiefür fehlen. Völlige Klarheit ist nicht zu erlangen.

[2]) Annales Wawerlejenses 268.

[3]) Paris. l. c. Ueber die hier berichtete Audienz Pandulphs beim Papste später. Es ist jene Audienz, welche Hurter (II, 432 ff.) irrig als Ausgangspunkt der Gesandtschaft vom J. 1211, die er freilich, vielleicht eben deßhalb, erst zum J. 1212 bringt, annimmt. — Das Paris. min. II, 131 ad a. 1213 über die Rückkehr Gesagte ist offenbar nur eine Wiederholung des hier Berichteten.

[4]) Paris. maj. 537.

Kaum hatten Pandulph und die englischen Bischöfe Rom verlassen, so langten daselbst auch schon die Gesandten des K. Johann an. Lange weigerte sich der Papst, wie nach dem soeben Geschehenen ja sehr begreiflich ist, sich jetzt noch in Unterhandlungen einzulassen; nur die anhaltenden und inständigen Bitten der Gesandten (und vielleicht auch die Erwägung, daß eine so riesige, ohnehin mehr durch die Umstände als durch seinen Willen herbeigeführte Machterweiterung des im Ganzen denn doch gegen die Kirche ziemlich störrigen Hauses Capet nicht im Interesse der Kirche liege) bewogen endlich Innocenz, die Bedingungen zu dictiren, unter welchen K. Johann noch Verzeihung und Versöhnung mit der Kirche finden könne. Mit diesen Reconciliationis Leges[1]) wurden die Boten an den bereits in Frankreich befindlichen Pandulph gesandt, der auch durch ein eigenes päpstliches Schreiben[2]) damit betraut wurde, sich unverzüglich dem letzten Versuche eines friedlichen Ausgleichs zu unterziehen. Es mag sein, daß Innocenz III. hiebei nicht etwa nur die Abweisung eines sonst später möglichen Vorwurfes im Auge hatte: er habe einen, wenn auch in allerletzter Stunde, aber doch sich unterwerfenden Fürsten absichtlich verstoßen, [3]) er mochte vielmehr auch wirklich glauben, daß Johann im Angesichte der gerüsteten französischen Kreuzschaaren seinen Trotz aufgeben werde. Daß indessen diese seine Hoffnung nicht sehr stark war, beweist sowohl das überaus ernste Schreiben an Johann, welches er den Reconciliationis leges beilegte, [4]) als noch mehr der Brief, den er damals unter Mittheilung der mit den englischen Gesandten vereinbarten forma pacis an die verbannten Bischöfe richtete. Er tröstete letztere mit der Hoffnung, „daß Gott ihr Land bald von dem neuen Pharao befreien werde, indem er selbst gänzlich an einer Umkehr des Königs verzweifle, es möchte denn ein Wunder an ihm geschehen". [5])

Bald darauf scheint sogar dem Papste die Furcht gekommen zu sein, Johann dürfte sich allerdings, aber nur zum Scheine unter-

---

[1]) Ep. XV, 234 vom 27. Februar 1213. Wir bringen den Inhalt später. Rymer I, 165 sq.

[2]) Ep. XV, 233; Rymer I, 167.

[3]) Ep. XV, 234: Ut autem vincamus in bono malum, et omnem tibi excusationis materiam auferamus, adhuc sumus parati etc.

[4]) Ep. XV, 234. [5]) Ep. XV, 233.

werfen, und er suchte daher für diesen Fall Vorsorge zu treffen. Denn nur wenige Tage später ergingen an die erwähnten Bischöfe neue Anordnungen, welche gleichsam als Ergänzungen der pacis leges offenbar etwaigen Kniffen und Ausflüchten Johanns einen mächtigen Riegel vorschieben sollten. Darin wurden nämlich alle im vorigen Jahre den Klöstern abgedrungenen Verzichtungs- und Schenkungserklärungen hinsichtlich der erlittenen Schädigungen für ungiltig und rechtswidrig, alle Geistlichen, welche dem gebannten Könige irgendwie beigestanden, oder von ihm Aemter, Pfründen und Würden angenommen hatten, ihrer Stellen als verlustig erklärt, solange bis sie sich vor dem apostol. Stuhl gestellt hätten; sodann wurden darin die Bischöfe ermächtigt, für den Fall, daß der König nach Aufhebung von Bann und Interdict den Frieden wieder brechen und auf Ermahnung sich nicht fügen sollte, ohne Weiteres Bann und Interdict in gleichem Umfange wieder zu verhängen und in diesem Falle ferner Jedem seiner Erben Salbung, Weihe und Krone zu versagen.[1]) Die Tendenz dieser strengen Maßregeln aber gibt der Papst selbst in einem bezüglichen Briefe[2]) gleich im Eingange mit den Worten an: Saepe contingit, ut dum hostilis malignitas se reperit coarctatam, pacem in dolo dissimulet, dolumque post pacem attentet. Diesen Passus hätte man berücksichtigen sollen, bevor man oft mehr als leichtfertige Urtheile über die päpstliche Politik in unserer Frage hinstellte.

Während die königlichen Gesandten in Rom unterhandelten, war diesseits und jenseits des Canals beiderseitig mit Aufbietung aller Kräfte gerüstet worden. Bei Philipp von Frankreich und seinen Baronen hätte es natürlich kaum der päpstlichen Aufforderung bedurft, um sie zu kriegsfreudiger Stimmung gegen England zu bewegen.[3])

Der Kronprinz Ludwig stand ohnehin bereits an der Spitze eines gegen die Albigenser ausgerüsteten Heeres. In der letzten Woche des

[1]) Ep. XV, 236—239. [2]) Ep. XV, 238.

[3]) Nach Guil. Brito motivirte er seine Aufforderung an die Vasallen besonders mit Johanns Excommunication und der Pflicht, die Feinde der Kirche zu bekämpfen. Nach Rigordus, dem Kaplan Philipps, war es die Restitution der engl. Bischöfe, die Wiederherstellung des nun schon durch fünf Jahre in ganz England unterbrochenen Gottesdienstes, endlich die gebührende Bestrafung, d. h. gänzliche Vertreibung des unmenschlichen Johann, der seinen Neffen und Philipps Eidam Arthur getödtet, ja selbst unschuldige Kinder seiner Wuth geopfert hätte, was Philipp als Ursache seiner Rüstungen gegen England angab.

März berief Philipp außerdem alle seine geistlichen und weltlichen Großen nach Soissons, und that ihnen endgiltig seinen Entschluß kund, gegen England zu ziehen. Von dem Herzog herab bis zu dem Edelknechte sollte Alles, was ihn König nannte, bei Lehensverlust und Strafe des Hochverrathes in der Woche nach Ostern zu Rouen sich einfinden. Zugleich wurde eine Flotte gebaut, und aus allen Küstenstädten die vorhandenen Fahrzeuge zusammengezogen, um die reichen Ladungen von Getreide, Wein, Fleisch, Waffen und anderem Nothwendigen aufzunehmen.[1]) Um Gottes Segen und die Begeisterung des Volkes[2]) an seine Fahnen zu knüpfen, zugleich, um Dänemark wieder zu versöhnen, nahm Philipp jetzt sogar seine Gemahlin Ingelburga endlich wieder an, und tilgte so auch im Angesichte der Kirche „die einzige Mackel, ohne die er schon längst vor allen Königen in der Welt leuchtend dagestanden haben würde".[3])

Weniger kriegsfreudig, aber nicht weniger lebendig ging es in England zu. Johann hatte durch seine Späher von allem Kunde erhalten, was auf dem Festlande vorging. Noch im Januar 1213 ließ er 8500 Mark an Kaiser Otto zuweisen.[4]) Dann wurde zunächst die Flotte gerüstet; sie sollte den Feind im Meere begraben, bevor er noch England betreten würde. Daher forderte Johann alle Anwohner der Küste auf, mit allen ihren Schiffen, die wenigstens sechs Pferde tragen könnten, und gut bemannt und bewaffnet sein sollten, bis Mitte Fasten in dem Hafen von Portsmouth zu des Königs Verfügung sich einzufinden. Zugleich erging durch die Sheriffs an alle königl. Vasallen und kriegspflichtigen Leute, ja an Alles, was überhaupt Waffen tragen konnte, der Befehl, bei Strafe der Culvertage[5]) bis Ende Ostern wohlgerüstet mit Pferden und Waffen bei Dover zu erscheinen. Alle im Lande vorräthigen Lebensmittel sollten zum Heere gebracht werden und dafür die Märkte in den Provinzen sistirt sein;[6]) die fünf Haupthäfen Englands wurden stark besetzt.[7])

So war es Ende April geworden.[8]) Bereits stand die ungeheure französische Flotte und Philipps mächtiges Heer gerüstet und nur noch des Zeichens zur Ueberfahrt harrend, an der Mündung der Seine. Aber bereits auch kreuzte im Canal die englische Flotte, und bei Dover stand Johann; gleichfalls umgeben von einer Heeresmacht, „wie sie England noch nie gesehen;" die Furcht vor der Culvertage hatte die Leute zusammen getrieben.[9]) Kaum reichten die Lebensvorräthe aus,

[1]) Paris. min. II, 133; Coventry 209.
[2]) Chronicon Turonense (Martene et Durand, Coll. ampliss. tom. V.) col. 1050.
[3]) Ep. XII, 29. [4]) Rymer I, 156.
[5]) Strafe für Feldflüchtigkeit, nemlich Verlust alles Vermögens und ewige Leibeigenschaft (Du Cange).
[6]) Die beiden Erlasse bei Paris. maj. 538. Mit dem Datum 3. März.
[7]) Annales Wawerlejenses 274.
[8]) Der Ostersonntag fiel damals auf den 7. April.
[9]) So ausdrücklich Parisius und Coventry.

eine so große Menge zu erhalten, und Johann war genöthigt, die minder ausgerüsteten wieder nach Hause zu schicken; aber trotzdem blieben, also an gut gewappneten, noch mehr als 60 000 Mann übrig, ungerechnet die großen Schaaren irländischer Reiter, die Bischof Johann von Norwich [1]) herbeigeführt hatte.

„Es war", sagt Parisius, „eine Armee, an deren Spitze der König von England mit jedem Fürsten der Welt es aufnehmen konnte". Aber Eines fehlte, die Liebe zum Könige. Unter allen 60 000 befand sich kaum einer oder der andere, auf dessen Treue derselbe unbedingt rechnen konnte. [2]) Und noch ein Anderes fehlte, der Muth. Während im französischen Lager Kampfeslust und volle Siegeszuversicht herrschte, während Philipp schon zum voraus sich des Erfolges rühmte, den ihm das geheime Einverständniß mit einem großen Theile der englischen Barone um so mehr sicherte; [3]) zählte Johann nicht nur bange in seinen Reihen die wenigen Häupter seiner wahrhaft Getreuen, sondern sah auch von Tag zu Tag sich steigern die angstvolle Stimmung in seinem Heere, die dessen Muth lähmte und dasselbe schon besiegt machte, bevor es noch angegriffen war, der auch er selbst am allerwenigsten sich zu entziehen vermochte. Man erinnerte sich an die Vorhersagung jenes Peter von Wakefield (S. 237); es näherte sich jetzt der gefürchtete Himmelfahrtstag, in jenem Jahre der 23. Mai. [4])

Die Umstände waren derart, daß die Weissagung allerdings in der schlimmsten Weise sich erfüllen konnte.

Es war nicht Johann allein, der bei dem Gedanken daran zitterte; [5]) auch sonst weise und nüchterne Männer und viele von den Großen zitterten vor dem drohenden Unglück, das wie die Dinge standen, mit dem Könige zugleich auch sie treffen mußte. Das übrige Volk und Heer lag ebenso unter dem Banne großer Angst. Die Erwartung des Weltunterganges um 1200, die Unglück verkündenden Worte des sterbenden hl. Hugo von Lincoln, das lange Interdict mit allen seinen traurigen Seiten, die vielen allgemeinen Unglücksfälle während Johanns Regierung, die unzähligen schreienden

[1]) Er war damals Statthalter von Irland.

[2]) Paris. maj. 539.

[3]) Paris. maj. 535.

[4]) Parisius und die Annales Theokesberienses (60) sind hier mit dem 16. Mai im Irrthum. Ihnen folgte Hurter II, 480 Note 69.

[5]) Chron. de Melsa I, 390: timens sibi regni perditionem et malam mortem imminere. Cf. Paris. maj. 541.

Missethaten, deren Schauplatz und Zeuge England in den langen Jahren der vom Throne selbst inaugurirten Anarchie gewesen, dies Alles hatte das Volk in einen Zustand fieberhafter Aufregung versetzt, in welchem sich ihm der Himmelfahrtstag des J. 1213 zum angstvoll erwarteten Tage einer allgemeinen Katastrophe gestaltete. [1])

Das alles sah und fühlte Johann, der selbst im Hause der Templer bei Dorobirn sich aufhielt, auf die Rückkunft der Gesandten von Rom harrend. Er hatte von jeher Schlachten gefürchtet. Auch jetzt wäre er lieber umgekehrt; [2]) war es doch, als sähe er sich förmlich einem göttlichen Strafgerichte gegenüber. In der That, wer möchte es unglaublich finden, daß selbst ein Johann damals Gedanken der Buße und Besserung hegte? [3])

Endlich kamen in den letzten Tagen des April die Gesandten von Rom zurück und meldeten Johann die Nachricht, Pandulph wünsche eine Unterredung mit ihm und brächte noch Vorschläge zu einer friedlichen Uebereinkunft. „Er möge nur ungesäumt kommen", lautete die Antwort des Königs. [4]) Zwei Templer holten also Pandulph von der gallischen Küste ab und führten ihn nach Dover. Bereits hatte die französische Flotte die Anker gelichtet, da der Befehl zum Auslaufen schon gegeben war. Pandulph indeß verbot alsogleich jede Action bis zur Zeit, wo er wieder aus England zurückgekehrt sein würde; „er müsse erst noch einmal eine Aufforderung zur Genugthuung an den englischen König richten und sehen, ob er denn schon ganz aller Buße unfähig sei!" [5])

---

[1]) Instabat dies ascensionis, futurus non solum Regi, sed et aliis omnibus nimis suspectus. Paris. maj. 546. — Convenit igitur multitudo, qualem non meminit aetas nostra.... Galeae paratae ad bellum. Erat autem cor populi fluctuans,... quasi, arescentibus hominibus praetimore et expectatione (Luc. 21. 26) eorum, quae in proximo superventura credebantur. Coventry 209.

[2]) Annales Wawerlejenses 274.

[3]) Auch Parisius (maj. 540) gibt unter den Ursachen, welche den König ad poenitentiam simul et satisfactionem compulerunt, als erste die an, quod jam per quinquennium excommunicatus permanserat, Deumque et sanctam ecclesiam intantum offenderat, quod de animae suae salute penitus desperabat.

[4]) Paris. min. I, 391; Annales Wawerlejenses 274. Vgl. Hurter II, 482 Note 79.

[5]) Radulphus Coggesh. De motibus Anglic. (Martene et Durand, Coll. ampl. V.) col. 871.

Die Scene bei dem Zusammentreffen des Königs mit Pandulph ist bei Parisius sehr effectvoll geschildert.

Pandulph tritt wie ein Elias mit flammender Rede auf: „Sieh o König hin an die Mündung der Seine. Dort steht Europas mächtigster Herrscher an der Spitze von zahllosen Schaaren und unzähligen Schiffen Frankreichs. Immer noch Zuzug erwartend, schickt er sich an, Dich zu bekämpfen als einen Rebellen gegen Gott, gegen die hl. Kirche und den Papst, um dann dafür die Krone Englands durch päpstliche Auctorität für sich zu erlangen. Mit ihm kommen alle Bischöfe, die Du aus England vertrieben hast, mit ihm alle Geistlichen und Laien, die Du geächtet hast, und die nun von Deinem Feinde, dem sie jetzt als Führer folgen, ihre Sitze und Güter wieder zurückerhalten werden, ob Du auch noch so sehr dagegen sein magst. Was aber die Großen und Soldaten angeht, die Dich hier umgeben, so wisse, daß die Treulosigkeit Einiger in Deinem Heere gewiß, die Ergebenheit Aller zweifelhaft ist; wisse, daß Du unter Deinen eigenen Leuten wenige Freunde, aber sehr viele Mißvergnügte, wo nicht geradezu Feinde hast. Denn der französische König brüstet sich damit, von fast allen englischen Großen bereits die Zusicherung ihrer Treue und Unterwerfung zu haben, und ist sich daher des glücklichen Ausganges seiner Unternehmung, die überdies, wie er rühmt, durch die Zustimmung des Papstes gesegnet ist, vollkommen sicher. Wenn Du aber genügende Bürgschaft leisten willst für Deine Unterwerfung und Demüthigung unter die Kirche, so ist es auch jetzt noch möglich, daß Du von der Gnade des apostolischen Stuhles das Reich wieder erlangest, dessen Du wegen Deiner Hartnäckigkeit in Rom entsetzt worden bist".

Diese Rede, wenn sie Pandulph wirklich gehalten, ohne Zweifel sehr wohlberechnet, steht nur bei Wendover-Parisius, der auch im Folgenden noch hervorhebt, daß Pandulph seine ganze Ueberredungskunst zusammennehmen mußte, um den König zur Unterwerfung zu bewegen. Allein auch die Annalen von Waverley sprechen, obwohl sie das Auftreten Pandulphs als ein milderes und bescheideneres, und mehr dem Freunde, als dem apostolischen Legaten, der sich nur einfach seines Auftrages entledigen will, zukommendes hinstellen von „inständigem Drängen und Rath" (instantia et consilium).[1]) Wir dürfen daraus wohl schließen, was wir schon einmal hervorgehoben, daß Pandulph persönlich daran gelegen sein mußte, Johann um jeden Preis zu retten.

Was blieb dem König anderes übrig, als die vom Papste gestellten Ausgleichsbedingungen anzunehmen? Dieselben bestanden im Wesentlichen darin, daß der König den Erzbischof Langton, die Bischöfe und alle um des kirchlichen Streites willen Ent-

[1]) Paris. min. II, 134; maj. 540; Annal. Wawerlejenses 274.

flohenen in Frieden und Gunst aufnehme, sie auf keinerlei Weise zu verletzen oder in Ausübung ihres Amtes zu hindern verspreche, in Zukunft der Kirche seines Reiches die Freiheit der Wahlen gewährleiste, und endlich Allen, den kirchlichen Personen oder auch Laien, den um der Kirche willen zugefügten Schaden, nach vorausgegangener Schätzung, vollständig vergüte. [1]) — So ward denn am 13. Mai zu Dover, im Beisein vieler (das heißt eben wohl aller beim Heere anwesender) Grafen, Barone und einer großen Volksmenge, der Ausgleich zwischen K. Johann und Pandulph als hiefür Bevollmächtigtem des apostolischen Stuhles auf Grund der vom Papste vorgeschriebenen forma pacis abgeschlossen, vom Könige unter eidlicher Beihilfe von vier Baronen beschworen, und die die einzelnen Artikel dieser forma wörtlich wiedergebenden Erklärungen des Königs behufs öffentlicher Publication ausgefertigt und unterzeichnet. [2]) Ausdrücklich berichtet Parisius die einmüthige Zustimmung Aller. [3])

Von einer Unterwerfung des Königs unter die päpstliche Lehenshoheit ist bis hieher, was wir geflissentlich constatiren möchten, weder in irgend einem urkundlichen Documente, noch in irgend einem Chronisten, selbst nicht bei Parisius, auch nur mit einem einzigen Worte die Rede. Wohl aber reihete sie sich jetzt unmittelbar an. Nachdem nämlich der 14. Mai in eifriger und geheimer Berathung Johanns mit seinen Räthen und dem päpstlichen Gesandten [4]) vergangen war, erfolgte am 15. Mai, gerade eine Woche vor dem Vorabende des Himmelfahrtsfestes die Resignation des Königs auf die Krone der beiden Reiche England und Irland zu Gunsten des Papstes in die Hände Pandulphs, der damals des Papstes Stelle vertrat.

Ueber diesen Act ist in dem nächsten (Schluß-)Artikel zu handeln.

---

[1]) Das sind die vielgenannten pacis et reconciliationis leges. Cf. Rymer I, 165; Raynald. a. 1213 n. 73—79.; Paris. maj. 541; Annales Burtonenses 217; Ep. XV, 234.

[2]) Nach Parisius schwur der König mit großem innerlichen Widerstreben, nach Coventry inspiratus, ut creditur, ab eo, in cujus manu corda sunt regum. Man vergleiche insbesondere Paris. min. II, 135.

[3]) Paris. maj. 541 ss.; min. II, 135; Coventry 209.

[4]) Pandulph bekleidete damals noch nicht eigentliche Legatenwürde.

Der allgemeine Wesensbegriff der sieben Gaben des hl. Geistes nach der theologischen Summa des hl. Thomas.

Von A. M. Bodewig, S. J.

Zweiter Artikel.

III. Die eigene Ansicht des hl. Thomas. (Fortsetzung.)

Die vier bisher entwickelten speculativen Lehrpunkte, nämlich die Existenz der zwei Bewegungsprincipien im Menschen, das Gesetz der Proportion zwischen Bewegbarem und Beweger, den Begriff der Vollkommenheit des Bewegbaren, und die Nothwendigkeit einer höhern Vollkommenheit des Bewegbaren zur vollkommenen Proportion mit dem höhern Beweger, wendet Thomas jetzt an auf den zur Untersuchung vorliegenden Gegenstand und gelangt so zur Lösung der Frage: Worin besteht der präcise Unterschied zwischen den Tugenden und den Gaben.

Es ergibt sich ihm aus jenen Erwägungen, daß die Tugenden sich auf das erste oder innere Bewegungsprincip der menschlichen Facultäten, nämlich den durch die Vernunft dirigirten Willen, beziehen, während die Gaben in Verbindung stehen mit dem zweiten oder äußern Beweger der Potenzen des Menschen, nämlich mit Gott; denn wie die Tugenden, so lautet das Resultat unseres Heiligen, die einzelnen Vermögen des Menschen in die vollkommene Proportion zu der Bewegung durch den eigenen Vernunftwillen versetzen, so bringen die Gaben dieselben Geisteskräfte des Menschen in die vollkommene Disposition für jene höhere Art von Bewegung, welche als Inspiration von Gott verursacht wird. „Mani-

festum est autem, quod virtutes humanae perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his, quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione Divina".

Wir wollen nun die einzelnen Theile dieser Lehre genauer untersuchen.

Der erste Satz enthält die Anwendung der gewonnenen Erkenntnisse auf die Natur und Bestimmung der Tugenden.

Der Heilige redet hier von den „Virtutes humanae". Es ist dies ein in der Summa geläufiger Ausdruck, über dessen Ursprung und Bedeutung uns 1. 2. qu. 55. volle Belehrung gibt. Dort werden nämlich im Corpus und in der fünften Objection des Artikels 1 den „virtutes naturales", welche die den unvernünftigen Wesen innewohnenden Kräfte sind, die „virtutes humanae" gegenübergestellt und als die habituellen Vollkommenheiten jener Potenzen erklärt, welche speciell dem Menschen eigen sind.

Ganz in demselben Sinne wird der Ausdruck an mehreren andern Stellen derselben Quästion gefaßt; und in der folgenden Quästion 56 begegnen wir in Art. 4 obj. 1 noch der ausdrücklichen Erklärung: „Sed nunc loquimur de virtute, secundum quod est propria homini: sic enim dicitur virtus humana". Schon aus diesen Erklärungen sind wir berechtigt, von vorneherein zu schließen, daß der Ausdruck „virtutes humanae" im Sinne des hl. Thomas ganz allgemein alle Tugenden umfaßt, deren der Mensch fähig ist.

Einen positiven Beweis für die Richtigkeit dieser Folgerung gewährt unter Anderem die Quästion 56 in ihren sechs Artikeln. Gegenstand dieser Quästion ist die Frage nach dem Subjecte der Tugenden. Im ersten Artikel wird diese Frage im Allgemeinen behandelt und die bezügliche Lehre findet am Ende des Corpus ihren Ausdruck in dem Schlußsatze: „Unde virtus humana est in potentia animae sicut in subjecto". Es ist also erklärtermaßen die „virtus humana" Gegenstand der Untersuchungen dieser Quästion, und als deren allgemeines Subject werden hier die specifisch menschlichen Seelenvermögen bezeichnet. Dieses allgemeine

Subject der virtus humana wird nun in den folgenden Artikeln genauer specificirt, indem im Einzelnen nachgewiesen wird, welche besondere Seelenpotenzen die Specialsubjecte der verschiedenen Tugendclassen bilden. Unter diesen Tugendclassen erscheinen aber nicht bloß neben den moralischen, welche schlechthin und im strengsten Sinne Tugenden genannt werden, auch die intellectuellen, obschon diese nur in einem gewissen weitern Sinne Tugenden heißen; sondern es werden neben den natürlichen auch die übernatürlichen, und unter letztern speciell die theologischen Tugenden namentlich aufgeführt, wie z. B. im Artikel 3 der übernatürliche Glaube, und im Artikel 6 die übernatürliche Charitas. Mithin fallen nach der Auffassung des Aquinaten alle Tugendclassen ohne irgend eine Ausnahme unter die Bezeichnung „virtutes humanae".

Wenn also an unserer Stelle der heilige Lehrer diese Benennung anwendet, verbindet er mit ihr auch den gewöhnlichen Sinn, und was er hier von den „virtutes humanae" aussagt, will er folglich von allen Tugendclassen ohne Ausnahme verstanden wissen. Das wird durch den Zusammenhang selbst bestätigt. Denn als die Aufgabe des Artikels wird wiederholt angegeben, die Gaben auf genügende Weise von der Gesammtheit aller Tugenden zu unterscheiden; aus dieser Gesammtheit werden noch besonders mit ihren Namen hervorgehoben: die theologischen im Argumentum, der Glaube und die Charitas im Corpus, die eingegossenen am Anfange des Corpus und in der Lösung der dritten Schwierigkeit. Es ist also klar, daß auch hier mit „virtutes humanae" die Gesammtheit aller im Menschen möglichen Tugenden gemeint ist.

Was lehrt der Heilige nun von dieser Gesammtheit aller Tugenden? Er erklärt sie für jene habituellen Vollkommenheiten, welche dem Menschen die gehörige Disposition für das innere Bewegungsprincip, den eigenen Vernunftwillen, verleihen und ihn folgerichtig für die Vernunft vollkommen beweglich machen.

Die hier aufgestellte Lehre ist durchaus keine willkürliche oder abgerissene Behauptung, welche dem Aquinaten erst hier plötzlich in den Sinn gekommen wäre; durchaus nicht, es ist vielmehr eine der wesentlichsten Grundanschauungen oder vielleicht sogar die hauptsächlichste und leitende Idee seines ganzen Tractates über die Tugenden. Dieser Tractat, mit Einschluß der Abhandlung über

die Habitus im allgemeinen, beginnt mit Quästion 49 und endet erst mit Quästion 67, und in diesen Quästionen wird jener Gedanke in verschiedener Form sehr oft ausgesprochen, bewiesen, entfaltet, in seinen Consequenzen und nothwendigen Voraussetzungen dargelegt.

Wir können hier natürlich die systematische Lehre des hl. Thomas über die Tugenden nicht auseinandersetzen, wollen aber doch in möglichster Kürze an einige seiner Hauptideen erinnern, wie sie ausführlich in dem angegebenen Theile der Prima Secundae und vorzüglich in der Quästion 55 ausgeführt sind.

Der Mensch setzt menschliche Acte durch den Gebrauch seiner menschlichen Kräfte. Die specifischen Kräfte des Menschen sind aber, im Gegensatze zu den Kräften der Naturwesen, nicht für bestimmte Acte oder Handlungen determinirt; sie können vielmehr auf sehr verschiedene, ja auf gerade entgegengesetzte Weise gebraucht werden. Der Wille kann dieses, aber auch jenes wollen, und sogar nach Belieben von allem Wollen sich enthalten. Der Verstand ist fähig, diese und jene Wahrheit zu erkennen, durch Schlußfolgerungen unendlich viele Urtheile zu fällen, unendlich viele Kenntnisse zu erwerben, und je nach der richtigen oder verkehrten Verbindung von Ideen auch Falsches für wahr anzusehen. Selbst die sinnlichen Begehrungsvermögen im Menschen sind nicht so enge determinirt wie im Thiere; denn sie folgen freilich wie beim Thiere dem äußern Impulse, können aber auch dem Befehle der Vernunft gehorchen.

Damit nun die menschlichen Kräfte trotz ihrer natürlichen Unbestimmtheit mit Vollkommenheit und also mit Fertigkeit und Beständigkeit gerade die richtigen Acte setzen, also immer gut handeln, ist erforderlich, daß sie durch hinzugefügte bleibende Eigenschaften zu den guten Acten beständig determinirt seien. Und diese habituellen guten Eigenschaften der menschlichen Kräfte werden eben Tugenden genannt. Gute und rechte Handlungen sind aber für den Menschen, der ein vernünftiges Wesen ist, nur jene, welche in voller Uebereinstimmung stehen mit den Vorschriften und Forderungen der richtigen Vernunft, die wiederum von einem doppelten Lichte, dem der natürlichen Erkenntniß und dem der übernatürlichen Offenbarung, erleuchtet wird. Da nun die Tugenden die verschiedenen Fähigkeiten des Menschen zu den bezüglichen rechten Acten determiniren, so haben sie nach dem Gesagten eine doppelte Wirkung: erstens vervollkommnen sie die Potenzen, denen sie inhäriren, in sich selbst, weil sie ja deren Fähigkeit für richtiges Wirken erhöhen; zweitens bringen sie die Potenzen in das richtige Verhältniß zur Vernunft, weil sie dieselben für die Vernunft vollkommen bewegbar machen.

Dies sind einige der Hauptgedanken des hl. Thomas über das Wesen und die Natur der Tugenden.

Wir wollen aber noch besonders darauf aufmerksam machen, wie sehr die Idee von der wesentlichen Beziehung der Tugenden zur Vernunft sich durch den ganzen Tractat des Heiligen über die letztern hindurchzieht und ihn beherrscht. Zu diesem Zwecke wollen wir kurz folgende Momente hervorheben.

1) 1. 2. qu. 55. a. 4. erklärt Thomas die Augustinische Definition von Tugend und bemerkt ad 2., daß, wenn die Tugend eine gute Eigenschaft des Geistes genannt werde, ihre Güte in nichts anderm bestehe als in dem Guten der Vernunft (bonum rationis), welches wiederum zusammenfalle mit Vernunftgemäßheit: „Bonum, quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune,... sed bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit,... quod bonum animae est secundum rationem esse“.

2) Die beiden Begehrungsvermögen des Menschen sind eben deshalb der Tugenden fähig und bedürftig, weil sie durch die Vernunft bewegt werden können und sollen; 1. 2. qu. 50. a. 3. corp.; qu. 56. a. 4. corp.; a. 6. ad 2.

3) Die natürlichen moralischen Tugenden werden dadurch erlangt, daß die entsprechenden Potenzen wiederholt von der Vernunft bewegt werden; qu. 51. a. 2. corp. und a. 3. corp.

4) Jene moralischen Tugenden, welche in dem niedern Begehrungsvermögen ihren Sitz haben, sind in ihrem Wesen nichts anderes als eine habituelle Anpassung dieser Kräfte an die Vernunft; denn so heißt es ausdrücklich in qu. 56. a. 4. corp: „Virtus quae est in irascibili et concupiscibili nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem“.

5) Die Vollkommenheit der Tugenden hängt überhaupt ab von der Vernunft, und aus diesem Grunde werden sie in verschiedene Arten eingetheilt, gerade in Rücksicht auf ihr verschiedenes Verhältniß zur Vernunft: „Perfectio virtutis ex ratione dependet.... Unde oportet, quod virtutes specificentur secundum ordinem ad rationem“. qu. 60. a. 5. corp. Dieselbe Lehre wird wiederholt mit besonderer Anwendung auf die Cardinaltugenden qu. 61. a. 2. corp.

6) Selbst den Fortbestand der Tugenden in den Seligen folgert Thomas aus dem Umstande, daß im Himmel ohne Zweifel sowohl die Vernunft selbst in ihren eigenen Acten vollkommen richtig sein, als auch das Begehrungsvermögen durchaus nur

bewegt werden wird in Gemäßheit mit der Ordnung der Vernunft; qu. 67. a. 1. corp.

Diese Punkte mögen genügen, um uns vollständig davon zu überzeugen, daß Thomas gewiß keine neuen Gedanken ausspricht, sondern nur die leitende Idee seines Tractates von den Tugenden wiederholt, wenn er an unserer Stelle lehrt: „Virtutes humanae perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his, quae interius vel exterius agit".

Für das innere Bewegungsprincip des Menschen, die Vernunft, sind also bereits in den Tugenden jene habituellen Vollkommenheiten gefunden, welche den Geistesvermögen die entsprechenden Dispositionen verleihen, damit sie die von der Vernunft ausgehende Bewegung vollkommen aufnehmen und actuiren können.

Es ist aber noch das äußere Bewegungsprincip da, welches ebenfalls direct menschliche Geistesfähigkeiten in Act versetzen kann, nämlich Gott; und mit diesem bringt nun Thomas die Gaben in wesentliche Verbindung, indem er in seiner Deduction folgendermaßen fortfährt: „Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur".

Prüfen wir den Satz genauer, so erkennen wir bald, daß er eigentlich zwei Folgerungen enthält, welche der hl. Lehrer aber der Kürze halber in eine einzige Conclusion zusammenfaßt. Die erste Folgerung nämlich wird aus dem Gesetze der Proportion zwischen Beweger und Bewegtem gezogen und schließt auf das Dasein besonderer habitueller Eigenschaften, welche die Geisteskräfte für die Bewegung durch Gott vollkommen disponiren sollen; die zweite Folgerung aber entfließt der Nothwendigkeit höherer Vollkommenheit für ein höheres Princip und weist nach, daß die hier erforderlichen Eigenschaften von höherer und vollkommenerer Natur sein müssen als die Tugenden. Wir wollen der Klarheit und bessern Uebersicht halber jede dieser Folgerungen getrennt für sich betrachten.

Die erste Folgerung ist, wie gesagt, eine Consequenz des Gesetzes der Proportion zwischen Beweger und Bewegbarem, wie Thomas dasselbe vorher sowohl seiner Wesenheit als seiner Vollkommenheit nach ausgesprochen, und wie es früher (S. 138 f.) erklärt haben. Wenn wir in dem vorliegenden Textsatze das Wort

„altiores“ auslassen, so stellt das Uebrige diese Consequenz rein dar: „Oportet igitur inesse homini perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur“.

Daß sich im Menschen direct von Gott verursachte Acte vorfinden, hatte der Aquinate oben aus dem Texte des Propheten Isaias nachgewiesen, indem er zeigte, daß die dort genannten sieben Geistesacte der Weisheit und Wissenschaft, des Rathes und Verstandes, der Stärke, Pietät und Furcht die göttliche Inspiration zur directen Ursache haben. Das Gesetz der Proportion verlangt nun nicht bloß in Gott als dem Beweger hinlängliche Macht, um durch seinen Einfluß jene Acte in der Menschenseele erregen zu können; es fordert auch, daß der menschliche Geist als das Bewegbare die subjective Befähigung zur Aufnahme, oder genauer gesagt, zur Elicirung dieser von Gott verursachten Acte in sich besitze.

Soll aber überdies die Menschenseele nicht einfachhin im Allgemeinen und auf irgend eine Weise für Gott beweglich sein, sondern sich in einem vollkommenen Zustande von Bewegbarkeit befinden, so muß sie zu jenen besondern Acten der Inspiration auch in sich selbst besonders determinirt und bestimmt sein. Denn in dieser vollendeten Determination und Bereitschaft für die aufzunehmende Bewegung besteht gerade der Zustand vollkommener Beweglichkeit, wie uns Thomas oben, von der Vollkommenheit des Bewegbaren als solchen redend, erklärt hat.

Eine derartige besondere Determination des Bewegbaren kann aber nur stattfinden durch entsprechende besondere Eigenschaften desselben; und somit stellt sich denn, unter der Voraussetzung eines relativ vollkommenen Zustandes, die Forderung als nothwendig dar, welche Thomas in dem Satze ausspricht: „Oportet igitur inesse homini perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur“.

Wir brauchen wohl nicht eigens darauf aufmerksam zu machen, daß die letztere Consequenz nicht auf absoluter Nothwendigkeit beruht, sondern, wie der englische Lehrer in der vorhergehenden Entwicklung der allgemeinen Principien selbst bemerkt hat, die Forderungen der relativen Vollkommenheit zur Voraussetzung hat. Durch die Ziehung besagter Consequenz will also der heilige Theologe durchaus nicht läugnen, daß Gott durch Inspiration Denk-

und Willensacte in einer Menschenseele hervorrufen kann, welche jene durch die Gesetze eines vollkommenen Zustandes verlangten Eigenschaften noch nicht besitzt; allein dies ist nicht der geordnete, völlig geregelte und relativ vollkommene Zustand, den Gott beabsichtigt; es würde etwas Außerordentliches, ein Uebergangsstadium zum Ordentlichen und Vollkommenen sein.

Etwas ganz Aehnliches findet auch statt bei den Tugenden. Wenn wir von den übernatürlichen Tugenden als solchen einstweilen absehen, so ist der Tugendhabitus nicht schlechthin nothwendig zur Setzung eines guten menschlichen Actes; denn der Vernunftwille vermag auch die nackten Potenzen, welche der Habitus noch entbehren, zu ihren guten Acten zu bewegen. Dies bestätigt die Summa ausdrücklich 2. 2. qu. 171. a. 2. ad 1., wo wir lesen: „(Morales actus) quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his, qui ex judicio rationis aliquid operantur, antequam habeant habitum".

Allein zur Vollkommenheit sowohl der Potenz selbst als auch des Actes sind die bleibenden subjectiven Tugendhabitus erforderlich. Mit Rücksicht auf den Act setzt Thomas dies kurz und schlagend auseinander in 1. 2. qu. 56. a. 4. corp.: „Actus enim qui progreditur ab una potentia, secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum; sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum et etiam ipsum instrumentum".

Auch für die Potenz lehrt der Aquinate die Erforderlichkeit eines subjectiven Tugendhabitus zum vollkommenen Zustande; so in 1. 2. qu. 55. a. 1. corp.: „Uniuscujusque perfectio enim praecipue consideratur in ordine ad suum finem; finis autem potentiae actus est; unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum..... Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa; determinantur autem ad actus per habitus".

Ganz auf dieselbe Weise nun verhält es sich mit den durch die Anregung Gottes in der Menschenseele bewirkten Acten der Erkenntniß und des Willens. Die Macht Gottes ist unumschränkt;

er vermag deshalb auch die nackte Potenz sei es des Verstandes, sei es des Begehrens aus dem Zustande der Potenzialität in die actuelle Thätigkeit überzuführen. Dies findet in der Wirklichkeit statt bei dem Sünder, dessen Geist noch nicht mit eingegossenen Habitus geschmückt ist, und dem nichts destoweniger Bewegungen des Verstandes und Herzens von Gott inspirirt werden. In diesem Falle entspricht aber weder der Act noch die Potenz den Anforderungen eines wirklich vollkommenen Zustandes. Die nackte Potenz hat, obgleich sie für die inspirirten Acte immerhin eine entfernte Potenzialität besitzt, doch noch nicht den Grad vollendeter Potenzialität für diese speciellen Acte erreicht, und ist somit offenbar noch keine vollkommene Potenz.

Auch der Act, obgleich durch die Meisterhand Gottes hervorgebracht und somit jedenfalls ein Meisterwerk in seiner Art, entbehrt doch noch immer jener höchsten innern Vollendung und Verfeinerung, welche er besitzen würde, wenn das angewendete und mitwirkende Instrument auch in sich selbst für diese Thätigkeit speciell disponirt und zugerichtet gewesen wäre. Und dies ist denn auch der Grund, weshalb Gott, der in seinen Werken auf relative Vollkommenheit sieht, dem Gerechten gleich bei der Rechtfertigung die erforderlichen übernatürlichen Eigenschaften der Gaben eingießt, um dessen Seele dadurch zu einem wohlzugerichteten Werkzeuge zu machen.

Es sind also die Forderungen des vollkommenen Zustandes, welche Thomas zu seinem obigen Schlusse berechtigen.

Bei dieser Conclusion allein bleibt Thomas nicht stehen; er geht noch einen Schritt weiter und zieht auch die besondere Consequenz aus dem ebenfalls oben vorausgeschickten Grundsatze: „Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est, quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur".

Dieses Princip auf Gott als Beweger der menschlichen Geisteskräfte anwendend, zieht er den Schluß, daß die vollkommene Disposition für eine von Gott zu empfangende Bewegung nur mitgetheilt werden kann durch Eigenschaften und Vollkommenheiten, welche höherer Art sind als die Tugenden.

Unser Text faßt diesen Schluß in die Worte: „Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur".

Von den zwei Bewegungsprincipien in der Menschenseele ist

Gott jedenfalls das höhere, und dies nicht bloß in Bezug auf den Grad, sondern in Rücksicht auf Art und Wesenheit. Somit ergibt sich aus obigem Grundsatze, daß der Mensch für Acte, welche in seinem Geiste direct von Gott bewirkt werden sollen, noch nicht vollkommen disponirt sein wird durch Eigenschaften von gleicher Art und Wesenheit, wie die Tugendhabitus; daß er vielmehr zur Aufnahme der göttlichen Bewegung durch Eigenschaften vorbereitet sein muß, welche einer höhern Art und Wesenheit angehören, als die Tugendhabitus.

Wir machen hier dieselbe Bemerkung, die wir vorher bei der ersten Folgerung betonten, nämlich daß auch dieser zweite Schluß nicht eine absolute Nothwendigkeit nachweisen will; er behauptet nur jene relative Nothwendigkeit, welche entsteht, wenn die Anforderungen eines relativ vollkommenen Zustandes berücksichtigt und befriedigt werden sollen. Demnach hat Gott jedenfalls die Macht, auch die Tugendhabitus zu inspirirten Acten zu benutzen, wenn er so thun will, gerade so gut wie er sogar die nackten und aller Habitus baaren Potenzen der Seele zu inspirirter Thätigkeit überzuführen vermag. Allein die absolute Möglichkeit kommt hier nicht in Betracht; es handelt sich um die Ansprüche eines völlig geregelten und „nach Maß, Zahl und Gewicht“ vollkommenen Zustandes. Absolut könnten die Tugendhabitus ausreichen, ja absolut könnten auch sie entbehrt werden; allein sie werden als unzureichend erfunden, sobald wir jene Gesetze höchster Ordnung, vollkommener Proportion, vollendeter Schönheit erwägen, welche, wie bekannt, Gott der allweise und allgeschickte Meister in allen seinen ordentlichen Werken der Gnade nicht minder als der Natur berücksichtigt und beobachtet.

Durch diese Erörterungen ist Thomas nun zu dem gesuchten Resultate gelangt; er hatte ja die ganze Untersuchung angestellt, wie er am Anfange schrieb, „ad distinguendum dona a virtutibus“. Die Frage war nach dem wirklichen Unterschiede zwischen den Gaben und Tugenden; die Antwort liegt in ihrer Entwicklung und Begründung vor uns, und wir wollen sie hier in kurzer Uebersicht zusammenfassen.

Die Tugenden stehen in Beziehung zu der Vernunft; die Gaben haben wesentlichen Bezug auf Gott. — Die Tugenden gewähren die entsprechende Vollkommenheit für die rechte Bewegung

durch den eigenen Vernunftwillen, die Gaben für die von außen kommende Bewegung durch Gott. — Die Tugenden sind jene Eigenschaften, welche die menschlichen Geistesfähigkeiten vollkommen disponiren zu Acten, die durch Vernunft und Willen angeregt und bewirkt werden; die Gaben dagegen sind jene Eigenschaften, welche die Seelenvermögen vollkommen disponiren zu Acten, welche in dem Geiste direct durch Gott verursacht und inspirirt werden. — Die Gaben sind endlich nicht bloß einfachhin und wesentlich verschieden von den Tugenden, sondern sie sind auch in ihrer Art höher und vollkommener.

Es ist, glauben wir, nicht überflüssig, hier den Leser noch darauf aufmerksam zu machen, daß, wie Jeder aus der ganzen Auseinandersetzung sehen kann, Thomas den Namen „Gaben“ nicht den inspirirten Acten, sondern den potenzialen Vollkommenheiten zutheilt, welche für die inspirirten Acte befähigen; doch dürfte derselbe zuweilen auch bei den Acten in Anwendung kommen. Denn es ist ganz dasselbe Verhältniß wie bei den Tugenden. Der Name Tugend bezeichnet bei dem Aquinaten und bei allen Theologen nicht den Tugendact, sondern den Tugendhabitus. Trotzdem kommt es zuweilen vor, daß auch die Tugendhandlung in freierer Ausdrucksweise einfach Tugend genannt wird. Thomas erwähnt diesen Gebrauch in 1. 2. qu. 55. a. 1. ad 1., wo er sagt: „Quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis vel actus ejus“.

Die bisher erörterte Lehre setzt den Aquinaten in den Stand, jetzt auch den Grund beizubringen, weshalb diesen Eigenschaften der Seele die privilegirte Benennung „Gaben“ zu Theil geworden ist im Unterschiede und Gegensatze zu den Tugenden.

Gabe im Allgemeinen bedeutet ihm, wie früher gezeigt worden, ein Ding, welches von einem Andern herrührt (illud, quod est ab alio). Soll nun also der Grund, welchen Thomas beizubringen im Begriffe steht, genügend stichhaltig sein, so muß er in diesen Eigenschaften ein von einem Andern und hier natürlich von Gott herrührendes Element nachweisen, welches sich in den Tugenden nicht findet.

Das erste Satzglied des zu erklärenden Passus lautet nun: „Et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo“. Thomas setzt hier die gewöhnliche Lehre einfach

voraus, wornach die Gaben der Seele des Gerechten bei der Rechtfertigung eingegossen werden. In dieser Eingießung der Gaben durch Gott hätten wir also schon ein Element, das wirklich von einem Andern herrührt, und mithin der obigen Definition von Gabe entspricht. Das bietet aber keinen genügenden Grund, den fraglichen Eigenschaften ausschließlich die Benennung Gaben zukommen zu lassen, da ja, wie in den frühern Theilen des Artikels selbst hervorgehoben wird, die Eingießung durch Gott auch bei einer Anzahl von Tugenden, nämlich allen übernatürlichen, stattfindet, und nicht bloß bei jenen Eigenschaften. Daher sagt Thomas ausdrücklich: non solum quia infunduntur a Deo. Den wahren Grund theilt uns der hl. Lehrer im zweiten Satzgliede unseres Textes mit, welches heißt: „Sed quia secundum eas homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina“.

Wo ist aber nun, so müssen wir fragen, in diesem zweiten Satzgliede ein von Gott herrührendes Element genannt, welches ausschließlich den Gaben und nicht auch zugleich den Tugenden zukommt? Sehen wir zu.

Dieses von Gott gegebene Element ist nicht ausdrücklich in den Worten: „secundum eas homo disponitur;“ denn auch die Tugenden disponiren den Menschen, und ferner enthalten diese Worte ja überhaupt gar keine Gabe Gottes.

Auch die folgenden Worte „ut efficiatur prompte mobilis“ bieten keine Spur des fraglichen Elementes; was hier gesagt wird, leisten ja auch die Tugenden, indem sie, wie oft bemerkt, den Menschen ebenfalls „prompte mobilis“ machen, nämlich für die Bewegung durch die Vernunft.

Das verlangte Element kann also nur zu suchen sein in den einzigen noch übrigen Worten: „ab inspiratione divina;“ und es ist, mit Beachtung der oben von Thomas gegebenen Definition von Inspiration, in der That leicht, dasselbe wirklich in diesen Worten zu finden.

Wir werden uns erinnern, daß in einem frühern Satze des vorliegenden Artikels folgende Definition aufgestellt wurde: „Inspiratio significat quamdam motionem ab exteriori“. Inspiration ist eine Geistesbewegung im Menschen, welche von einem äußern Princip, hier natürlich Gott, bewirkt wird. Eine solche Geistes-

bewegung ist aber jedenfalls etwas von Gott Herrührendes, von Gott Gegebenes, und somit ist in der göttlichen Inspiration das gesuchte Element gefunden: die Inspiration selbst ist eine wirkliche Gabe Gottes.

Es sind aber in unserem Falle nicht die inspirirten Acte, welchen von der christlichen Tradition die Benennung „Gaben" beigelegt worden ist, sondern die potenzialen Eigenschaften, welche auf diese Acte vorbereiten. Die Acte sind in Wirklichkeit Geschenke Gottes und könnten den privilegirten Titel „Gaben" mit offenbarem Rechte beanspruchen. Warum aber werden jene Eigenschaften so genannt? Die Antwort im Sinne des hl. Thomas kann kaum zweifelhaft sein: der Grund ist die überaus enge und wesentliche Verbindung dieser Eigenschaften mit jenen Acten. Geht ja doch ihre ganze Wesensbestimmung hierin auf, die Seele in specieller Weise zu jenen Acten zu befähigen; sie existiren allein wegen derselben und für dieselben. Somit ist die vollste Berechtigung vorhanden, das Privilegium des Namens „Gaben" von den inspirirten Acten, denen es wegen ihrer eigenen Herkunft zukommt, auf die Gabenpotenzen auszudehnen, welchen es mithin zukommt wegen ihrer so innigen Verbindung mit den inspirirten Acten.

Die Tugenden haben kein Recht auf ähnliche Bevorzugung; denn ihre eigenen Acte sind vom Vernunftwillen erregt und nicht inspirirt; mit den inspirirten Acten aber haben sie keine wesentliche Verbindung. Somit hat Thomas in Vorstehendem einen Grund nachgewiesen, welcher nur auf die Gabenpotenzen anwendbar ist; und seine bezügliche Lehre läßt sich kurz in folgender Form aussprechen: Diese Vollkommenheiten werden Gaben genannt, nicht sowohl weil sie selbst wegen ihrer Eingießung Gaben Gottes sind, sondern vielmehr weil ihre Acte wegen ihrer Inspiration Gaben Gottes sind.

Zur Bekräftigung seiner eigenen Lehre führt der Aquinate im Folgenden zwei Auctoritäten an, nämlich einen Text der heil. Schrift als Vertreter der Offenbarung, und einen Ausspruch des Aristoteles als Repräsentanten der Vernunfterkenntniß. Er fährt nämlich so in seinem Texte fort: „Sicut dicitur Isa. 50, 5: Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii; et Philosophus etiam dicit in cap. de bona Fortuna loc. sup. cit. (implic.), quod his, qui moventur per

instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio, quam sit ratio humana".

Es bietet sich hier gleich als die Hauptfrage folgende dar: Welchen Punkt der eben vorgetragenen Lehre will der Heilige durch Anführung dieser Auctoritäten bestätigen? Ist es die Thatsächlichkeit der göttlichen Inspiration, oder ist es die Nothwendigkeit einer entsprechenden Disposition im Menschen, oder ist es endlich die höhere Natur der Gabenhabitus? denn alle diese drei Punkte werden im unmittelbar vorhergehenden Contexte erwähnt.

Die bei Weitem wahrscheinlichste Erklärung scheint uns diese zu sein, daß Thomas durch die beiden Citate das thatsächliche Vorkommen der durch göttliche Inspiration bewirkten Geistesacte erhärten und zeigen will, diese Thatsache sei nicht bloß von der hl. Schrift verbürgt, sondern sogar schon dem großen Philosophen des Alterthums einigermaßen bekannt gewesen. Unsere Gründe sind folgende.

Der centrale Hauptgedanke des unmittelbar dem Citate vorausgehenden Contextes ist die actuelle Bewegung des menschlichen Geistes durch Gott. Diese Idee wird nicht nur wiederholt ausgesprochen und genau erklärt, sondern auch zum Angelpunkte in der Gabenlehre gemacht. Da kann denn nun Nichts natürlicher sein, als daß der Heilige sich bemüht, vor allen andern nebensächlichen Gedanken gerade diesen Kernpunkt seiner Auffassung auf das Kräftigste zu stützen, einestheils durch das Ansehen der Offenbarung, anderntheils durch das Gewicht der reinen Vernunftforschung in ihrem vornehmsten Vertreter Aristoteles.

Dieser Grund gewinnt noch bedeutend an Wahrscheinlichkeit, wenn wir beachten, daß die beiden Citate sich auch äußerlich und materiell an die Worte „ab inspiratione divina" anschließen, so daß auch der bloß mechanische Zusammenhang des Textes uns schon darauf hinweist, daß die Citate sich eben genau und speciell auf diese göttliche Inspiration beziehen sollen.

Es sind ferner die beiden Texte auch in sich selbst ganz besonders geeignet, gerade diesen Punkt, nämlich das thatsächliche Vorkommen inspirirter Geistesbewegungen zu bekräftigen, ein Umstand,

der wiederum anzudeuten scheint, Thomas habe sie auch eben zu diesem Zwecke anführen wollen.

Betrachten wir zunächst den Text des Propheten etwas sorgfältiger. Es ist der fünfte Vers des Kapitels 50 und lautet bei Thomas: „Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii“.

Das erste Sätzchen „Dominus aperuit mihi aurem“ drückt die Erhebung zu actuellem prophetischem Sehen, mithin einen Act von Inspiration aus, und bedeutet soviel als der Herr offenbarte mir, der Herr sprach zu mir. Daß dieses der wirkliche Sinn der Worte ist, lehrt eine Vergleichung mit ähnlichen Bibelstellen. Bei Job 33, 16 heißt es: „Tunc aperit aures virorum;“ es ist aber die Rede von Gott, welcher zum Menschen im Schlafe spricht; an vielen Orten des alten Testamentes wird in ganz demselben Sinne der nur wenig verschiedene Ausdruck „revelare aurem“ gebraucht, den wir immer mit offenbaren oder mittheilen übersetzen können. So sagt in 1. Reg. 20, 13 Jonathan zu seinem Freunde David: „Revelabo aurem tuam et dimittam te“ im Sinne von: „ich will dir Sauls Pläne mittheilen“. Und der König David erinnert in seinem Gebete 2. Reg. 7, 27 Gott daran, daß er ihm offenbart habe, er wolle ihm ein Haus erbauen; der Text lautet aber: „Deus Israel, revelasti aurem servi tui; in der Parallelstelle 1. Par. 17, 25 werden des Königs Worte ein wenig verschieden angegeben als: „Deus meus, revelasti auriculam servi tui“. — Das im Texte des Propheten angewendete Verbum aperire wird in Verbindung mit oculos sehr oft gebraucht, um die Erhebung zu actuellem prophetischem Sehen zu bezeichnen, was ebenfalls ein inspirirter Act ist. In diesem Sinne wird Num. 22, 31 von Balaam berichtet: „Protinus aperuit Dominus oculos Balaam;“ und mit demselben Ausdrucke betet Elisäus für seinen Diener: „Domine, aperi oculos hujus, ut videat“. Mit Bezug auf Inspiration des Verstandes schreibt Lucas vom auferstandenen Jesus: „Aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas“. Alle diese ähnlichen Stellen beweisen, daß in unserm Sätzchen der Prophet Isaias von actueller Inspiration sprechen will, wenn er schreibt: „Dominus aperuit mihi aurem“.

Die zwei folgenden Sätzchen: „Ego autem non contradico, retrorsum non abii“ gehören beim Propheten nicht zur

Erzählung wie das vorhergehende Sätzchen, sondern bilden bereits den Anfang der prophetischen Mittheilung selbst. Dies zeigt ihre Uebereinstimmung und ihr offenbarer Sinneszusammenhang mit dem Folgenden. Denn der Seher fährt, in der Person des Messias weissagend, folgendermaßen fort: „Corpus meum dedi percutientibus et genas meas vellentibus; faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me". Diese letztern Aeußerungen verhalten sich zu den beiden vorhergehenden Sätzchen unseres fünften Verses wie die detaillirte Ausführung zur allgemeinen Aufstellung; zuerst drückt der Seher im Allgemeinen des Messias widerstandslose Selbsthingabe an seine Verfolger aus in den Worten des Verses 5: „Ego autem non contradico, retrorsum non abii;" darauf hebt er im Verse 6 die einzelnen Züge dieser geduldigen Ergebenheit hervor.

Dies ist der Sinn des Verses 5 bei Isaias, und es liegt kein Grund vor anzunehmen, daß Thomas den Text in anderm Sinne aufgefaßt hat. Im Gegentheile, daß der englische Lehrer hier an unserer Stelle bei Anführung dieses Citates hauptsächlich die actuelle Inspiration im Auge hat, macht eine Vergleichung mit 2. 2. qu. 171. a. 2. corp. auch auf positive Weise höchst wahrscheinlich. An diesem Orte will er zeigen, die Gabe der Prophetie bestehe nicht in einem bleibenden Habitus des Sehers, sondern in einer jedesmaligen vorübergehenden Erleuchtung des Geistes durch Gott nach Art einer passiven Erregung: „relinquitur ergo, quod lumen propheticum insit animae prophetae per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis". Deshalb bedürfe der Prophet jedesmal einer neuen actuellen Erleuchtung, wie ein Schüler, der die Principien der Kunst noch nicht besitzend, über jeden einzelnen Punkt actuell belehrt werden müsse. Dieses sei auch der Grund, weshalb bei Isaias 50, 4 gesagt werde: „Mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum". Den Ausdruck „erigit mihi aurem" versteht also Thomas, wie er selbst gesteht, von der actuellen Inspiration. Da nun aber diese Worte unmittelbar dem zu untersuchenden Verse 5 vorausgehen und, wie die Synonymie der Ausdrücke und der Parallelismus der Construction ausweist, denselben Gedanken aussprechen sollen wie der erste Satz des Verses 5 „Dominus aperuit mihi aurem", so haben wir alle Berechtigung anzunehmen, daß auch bei Anführung dieses letztern

Satzes der hl. Lehrer gerade die Actualität der Inspiration im Auge hat und ihn aus keinem andern Grunde citirt, als um für das wirkliche Vorkommen göttlich inspirirter Acte auch das Ansehen der hl. Schrift geltend zu machen.

Zu diesem Schlusse sind wir berechtigt, weil Thomas in seinem Tractate über die Prophetie ausdrücklich lehrt, daß er alle göttlichen Erleuchtungen ansehe als zur Klasse der prophetischen Offenbarung gehörig, mit dem einzigen Unterschiede, daß die eigentlich prophetische Erleuchtung vollkommener sei und gewöhnlich gegeben werde „sub certitudine prophetica," das heißt mit größerer subjectiver Sicherheit über ihren göttlichen Ursprung. So schreibt er nämlich in der genannten Quästion 2. 2. qu. 171. a. 5. corp. fin: „Non autem omnia, quae cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur: talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiae".

Gehen wir jetzt zu dem Citate aus Aristoteles über (s. oben S. 260 f.). Es bedarf keines Beweises, daß des Philosophen Bemerkung ganz dazu angethan ist, uns zu überzeugen, auch er habe schon das Vorkommen von Geistesbewegungen gekannt, welche durch göttliche Inspiration und nicht durch den Befehl des eigenen Vernunftwillens veranlaßt werden. Der Ausspruch ist also durchaus geeignet zu jenem Zwecke, welchen wir für den von Thomas in diesen Citaten beabsichtigten halten.

Außer diesem Hauptpunkte bestätigt der aristotelische Satz auch noch jenen zweiten Gedanken, den die vorausgeschickte Texterörterung besonders betont hatte. Denn wie der Aquinate mit Nachdruck hervorhob, daß Gott ein höheres Bewegungsprincip ist als der menschliche Vernunftwille, und daß folgerichtig die für die göttliche Bewegung disponirenden Eigenschaften den Tugenden an Vollkommenheit überlegen sind, so macht auch der Stagirite besonders darauf aufmerksam, daß Gott ein „melius principium" sei als die menschliche Vernunft, woraus sich ergebe, es sei empfehlenswerther, der göttlichen Anregung zu folgen, als dem Rathe jener.

An das Citat aus Aristoteles knüpft unser Text noch eine für die richtige Auffassung der Gaben nicht unwichtige Schlußbemerkung über die Gabenacte, indem er sagt: „Et hoc est, quod quidam

dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum".

Die enge Gedankenverbindung dieses Satzes mit dem Ausspruche des Philosophen ist evident. Letzterer hatte gesagt, derjenige welcher göttliche Inspirationen erfahre, werde von einem bessern Principe bewegt, als die Vernunft ist; daraus nun, so folgert Thomas consequent weiter, erhellt, daß in dieser Hinsicht gewisse Theologen Recht haben, welche den Gaben höhere Acte zuschreiben als den Tugenden.

Schon in seiner eigenen speculativen Entwicklung hatte unser Lehrer den Gaben das höhere Bewegungsprincip zugewiesen; er hatte dann ferner gerade wegen dieses höhern Principes die Gaben selbst für höhere Vollkommenheiten erklärt als die Tugenden; hier nun erkennt er ihnen drittens auch noch höhere Acte „altiores actus" zu als den Tugenden.

Es muß aber sorgfältig beachtet werden, daß der einzige Grund, den er für diese höhere Natur der Gabenacte geltend macht, die höhere Würde und Art des ihnen zukommenden Bewegungsprincipes ist; und dies ist ganz derselbe Grund, wegen dessen er früher die Gabenhabitus als höhere Vollkommenheiten dargestellt hatte.

Die Gaben stehen über den Tugenden wegen ihrer Beziehung zu Gott als Bewegungsprincip, das ist die Lehre, welche Thomas constant vorträgt. Wir finden dieselbe bereits im folgenden zweiten Artikel wieder. Die zweite Objection daselbst will aus der höhern Vollkommenheit der Gaben schließen, dieselben seien nicht zur Erlangung des Heiles unumgänglich nothwendig. Hierauf antwortet die Lösung, indem sie die höhere Vollkommenheit der Gaben scharf unterscheidet von der der evangelischen Räthe, und erstere ausschließlich zurückführt auf die höhere Natur des die Gaben in Bewegung setzenden Principes: „Dona excedunt communem perfectionem virtutum non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia praecedunt praecepta sed, quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio". Hier stellt also Thomas seine Lehre nicht bloß wie im ersten Artikel positiv auf, er fügt auch die negative Bestimmung hinzu, daß den Gaben an und für sich keine höhere moralische Vollkommenheit zukomme.

Genau dieselbe Lehre wird ex professo vorgetragen im achten Artikel unserer Quästion, welcher gemäß der Ueberschrift die Frage behandeln will, ob die Tugenden den Gaben vorzuziehen seien. Nachdem behufs Entscheidung dieser Frage der im ersten Artikel entwickelte Satz von der verschiedenen Bestimmung der Tugenden und der Gaben wiederholt worden ist, schließt die Auseinandersetzung mit den Worten: „Manifestum est autem, quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus". Es ist also auch hier nur der höhere Beweger, welcher den Gaben die höhere Vollkommenheit und den Vorrang vor den Tugenden sichert.

Wir sind hiemit zum Ende der im Korpus des Artikels enthaltenen Entwicklung gelangt, und stehen jetzt vor der Lösung der am Anfange vorgeführten Objectionen.

IV. Antwort auf die erste Objektion.

Die erste Objection behauptete, die Gaben seien nicht verschieden von den Tugenden, weil sie ja zuweilen, wie von Gregorius, einfachhin Tugenden genannt würden. Thomas entgegnet: „Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi dona nominantur quandoque virtutes secundum communem rationem virtutis; habent tamen aliquid superveniens rationi communi virtutis, in quantum sunt quaedam divinae virtutes perficientes hominem, in quantum est a Deo motus. Unde et Philosophus in 7 Ethic. cap. 1, supra virtutem communem ponit quandam virtutem heroicam vel divinam secundum quam dicuntur aliqui divini viri."

Die Antwort zerfällt von selbst in drei Theile. Im ersten Theile wird zugegeben, daß die Gaben ganz richtig Tugenden genannt werden können, vorausgesetzt daß dieser Name hier nur in seiner allgemeinsten Bedeutung verstanden wird („secundum communem rationem virtutis"). Was Thomas als den allgemeinsten Begriff von Tugend ansieht, zeigt 1. 2. qu. 55. a. 1. Er definirt dieselbe dort als eine gewisse Vollkommenheit der Potenz: „Virtus nominat quandam potentiae perfectionem;" und diese Definition wird beständig wiederholt in den übrigen Artikeln derselben Quästion und auch in der Quästion 56. Da aber diese Erklärung offenbar

völlig auf die Gaben paßt, so können dieselben auch ohne Schwierigkeit in diesem allgemeinsten Sinne Tugenden genannt werden. Auf ähnliche Weise wird ja auch derselbe Name Tugend jenen fünf Vollkommenheiten des Verstandes beigelegt, welche heißen Verstand, Wissenschaft, Weisheit, Klugheit und Kunst, obgleich vier dieser „intellectuellen Tugenden" keineswegs in demselben bestimmten und vollkommenen Sinne Tugenden sind wie die moralischen und theologischen.

Auf die angegebene Weise besitzen also die Gabenhabitus eine generische Uebereinstimmung mit den gewöhnlich so genannten Tugenden; fassen wir sie aber nach ihrer specifischen Verschiedenheit ins Auge, so weisen sie eine über den allgemeinen Begriff von Tugend hinausgehende Eigenthümlichkeit auf, wegen welcher ihnen der heilige Lehrer die besondere Benennung „göttliche Tugenden" zueignet; „habent tamen aliquid superveniens rationi communi virtutis, in quantum sunt quaedam divinae virtutes perficientes hominem, in quantum est a Deo motus." [1]) Der Aquinate nennt also die Gabenhabitus „quaedam divinae virtutes", und gibt als Grund dieser Benennung an, weil diese Eigenschaften den Menschen vollkommen dazu disponiren, von Gott zu Geistesacten bewegt zu werden.

Zum Verständniß der vom hl. Lehrer mit dem Namen „göttliche Tugenden" verbundenen Auffassung, erinnern wir an das, was schon oben S. 249 f. bemerkt worden ist. Die Tugend im allgemeinsten Sinne wird in der Summa eingetheilt in natürliche (naturalis) und menschliche (humana). Natürliche Tugenden sind jene, welche in den Naturdingen sich finden; menschliche die, welche dem Menschen eigenthümlich sind.

Die menschlichen Tugenden im Allgemeinen werden nun wiederum unterschieden in die menschlichen im engern Sinne und in die göttlichen (divinae).

---

[1]) Statt des in den meisten Handschriften und Ausgaben befindlichen „aliquid superveniens", bieten einige Codices die Lesart „aliquid supereminens" welche sich wohl empfehlen dürfte, sowohl wegen des Gedankenzusammenhanges als auch wegen des ähnlichen Ausdruckes superexcellens in der Stelle 2. 2. qu. 159. a. 2. ad 1. Von großem Belange ist übrigens diese Verschiedenheit der Lesarten nicht, da der Sinn sich in beiden so ziemlich gleich bleibt.

Ueber die Bedeutung dieser zwei Klassen und den Grund der Eintheilung erhalten wir Belehrung in 1. 2. qu. 54. a, 3. corp. dort lehrt Thomas am Anfange des Corpus, daß die Habitus in verschiedene Arten eingetheilt werden nicht bloß nach ihren verschiedenen Objecten und activen Principien, sondern auch in Rücksicht auf die verschiedenen Naturen, zu denen sie in Beziehung stehen: „Habitus specie distinguuntur non solum secundum objecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam". Diesen Lehrpunkt setzt er dann im Folgenden genau auseinander und schließt die Erklärung mit den Worten: „Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori. Et sic virtus humana, quae disponit ad actum convenientem naturae humanae, distinguitur a divina virtute vel heroica, quae disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturae".

Aus dieser Darlegung erfahren wir, daß der Grund jener Eintheilung und Benennung die Uebereinstimmung oder Convenienz mit einer speciellen Natur ist. Befindet sich nämlich der Act, wozu die Tugend disponirt, in Convenienz mit der menschlichen Natur als solcher, dann haben wir eine menschliche Tugend; zeigt aber der Act specielle Convenienz mit einer höhern Natur („cuidam superiori naturae"), dann haben wir die „die göttliche oder heroische Tugend".

Welche Natur mit der „cuidam superiori naturae" gemeint sei, macht die Benennung „göttliche Tugend" klar.

Wenn aber Thomas dieser göttlichen Tugend auch noch die andere Bezeichnung „heroische" gibt, so wissen wir dafür keinen andern Grund, als weil Aristoteles, wie wir gleich sehen werden, diese beiden Ausdrücke nebeneinander für diese Tugendclasse gebraucht. Der heidnische Philosoph dachte wohl an die sogenannten „Heroen" alter Zeiten, denen der volksthümliche Aberglaube eine Theilnahme und Verbindung mit den Göttern und mithin eine über die reinmenschliche hinausgehende Natur zuschrieb.

Mag dem nun sein, wie ihm wolle, soviel steht, glauben wir, fest, daß der englische Lehrer den Ausdruck „heroische Tugend" als völlig gleichbedeutend mit der hier erklärten „göttlichen Tugend"

nimmt, was auch daraus zu folgen scheint, daß er wie an der zuletzt citirten Stelle so an allen Orten, wo er von dieser göttlichen Tugend redet, constant den Doppelausdruck anwendet „virtus divina vel heroica". Außer den genannten zwei Stellen kann man vergleichen: 1. 2. qu. 54. a. 3. 3^m; qu. 68. a. 2. corp. fin.; 2. 2. qu. 159. a. 2. ad 1.; 3. qu. 7. a. 2. 2^m und ad 2.

Es ist wohl kaum erforderlich zu bemerken, daß die hier erwähnte heroische Tugend grundverschieden ist von jener, welcher die Asceten denselben Namen ertheilen, und die unseres Wissens unter derselben Benennung auch zu den officiellen Heiligsprechungen verlangt wird. Letztere ist nicht eine von der gewöhnlichen christlichen Tugend wesentlich verschiedene Art, sondern nur ein hoher Grad derselben; es ist die gewöhnlich so genannte christliche Tugend selbst, welche aber durch Uebung und Gnade den Zustand ungewöhnlicher Vollkommenheit erreicht hat. Von ihr spricht die Summa kurz 1. 2. qu. 61. a. 5.

Kehren wir nach dieser Erklärung des Namens „göttliche Tugend" wieder zur Antwort auf die erste Objection zurück. Sie liefert uns zwei neue wichtige Lehrpunkte, indem sie erstens behauptet, daß die Gabenhabitus eben nichts Anderes sind als die erklärten göttlichen Tugenden; und zweitens genauer auseinandersetzt, worin die oben erwähnte Convenienz der Acte mit Gott besteht, welche diese Seeleneigenschaften zu „göttlichen Tugenden" macht.

Was nun den ersten Punkt betrifft, so ist es eine in der Summa feststehende Lehre, daß die Gaben identisch sind mit jenen göttlichen Tugenden. Wir begegnen dieser Erklärung im nächsten Artikel; und 2. 2. qu. 159. a. 2. ad 1. sagt Thomas, daß dies seine Meinung sei. „Saevitia vel feritas continetur sub bestialitate: unde non directe opponitur clementiae, sed superexcellentiori virtuti, quam Philosophus lib. 7. Ethic. circa princ. vocat heroicam vel divinam; quae secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti".

Der zweite Lehrpunkt, welchen unsere Stelle enthält, bestimmt näher die Weise, wie wir uns jene Convenienz mit der göttlichen Natur zu denken haben: es ist die Bewegung durch Gott, das heißt die Hervorbringung der Gabenacte durch die directe Thätigkeit Gottes. Denn hier wird behauptet, die

Gaben seien deshalb göttliche Tugenden, weil sie den Menschen vervollkommnen, insofern er von Gott bewegt wird: „sunt quaedam divinae virtutes perficientes hominem, in quantum est a Deo motus;“ in dem vorher citirten Passus aber wird mit einem viel allgemeinern Ausdrucke die Convenienz der Acte mit Gott als Grund der Benennung göttliche Tugend angegeben. Nach Thomas muß also die Bewegung durch Gott zusammen fallen mit der verlangten Convenienz mit Gott.

Dies führt uns wiederum zurück auf jene Idee, welche unser Heilige zum mächtigen Grundstein seiner Gabentheorie gewählt hat: Gott als Beweger des Menschen. Der Satz von dem doppelten Bewegungsprincipe im Menschen scheidet auch die guten menschlichen Habitus in die zwei Klassen: menschliche und göttliche Tugenden. Die menschlichen Tugenden im engen Sinne gelangen zu ihren Acten durch den Menschen und dessen Willensentschluß; die göttlichen durch Gott und dessen Inspiration.

Klarheit und Vollständigkeit verlangen noch folgende Bemerkungen.

Die Summa gebraucht den Ausdruck „göttliche Tugend“ auch in zwei andern Bedeutungen, welche von der angegebenen verschieden sind.

Sie bezeichnet nämlich mit diesem Namen zweitens auch die virtus exemplaris in Gott. „Oportet igitur, quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares“. (1. 2. qu. 63. a. 3. corp.); die virtutes exemplares nennt aber Thomas in derselben Erörterung etwas später „virtutes divinae“, indem er schreibt: „exemplares, quae sunt virtutes divinae“.

Ein dritter Gebrauch des Ausdruckes „göttliche Tugenden“ ist allen Gottesgelehrten eigen; es werden damit die drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gemeint. Der Grund, warum auch ihnen der Ehrentitel „göttlich“ zuerkannt wird, ist natürlich nicht derselbe wie bei den vorhergehenden virtutes exemplares; denn sie sind nicht in Gott, sondern im Menschen. Als Gründe ihrer privilegirten Benennung führt Thomas zwei an: die Herkunft von Gott durch Eingießung, und die

Richtung auf Gott als ihr formales Object. So lesen wir 1. 2. qu. 61. a. 1. ad 2.: „Istae virtutes non dicuntur divinae, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo in ordine ad Deum; unde non sunt exemplares, sed exemplatae". Dies stimmt überein mit dem Corpus des Artikels, welcher für die Benennung „theologische Tugenden" folgende drei Gründe beibringt: „Tum quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur". Von diesen Gründen ist die objective Richtung dieser Habitus auf Gott der entscheidende; denn die andern könnten ebensogut auf die übrigen übernatürlichen Tugenden angewendet werden.

Stellen wir nun hier die verschiedenen Tugenden zusammen, welche die Summa „göttliche" nennt, so ergeben sich drei Arten: erstens die Mustertugenden, welche göttlich heißen, weil Gott sie in sich selbst besitzt; zweitens die theologischen, welche göttlich genannt werden, weil Gott ihr formales Object ist; drittens die Gaben, welche göttliche Tugenden sind, weil Gott ihre Acte direct bewirkt.

Der heilige Theologe fügt auch hier, wie er es schon zweimal im Artikel selbst gethan, einen Hinweis auf die Auctorität des Aristoteles bei: „Unde et Philosophus in 7 Ethic. cap. 1 supra virtutem communem ponit quamdam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri".

Dieselbe Lehre des Philosophen wird auch im Allgemeinen erwähnt im Corpus des folgenden Artikels; ganz dasselbe Citat aber und mit Angabe derselben Stelle aus der Ethik des Aristoteles finden wir noch dreimal in der Summa, nämlich 1. 2. qu. 54. 3m; 2. 2. qu. 159. a. 2. ad 1.; und 3. qu. 7. a. 2. 2m; und am letzten Orte wird auch noch wie hier besonders der „homines divini" gedacht.

Aristoteles kennt also auch schon eine „heroische oder göttliche Tugend", welche er nicht bloß von der gewöhnlich so genannten Tugend unterscheidet, sondern über dieselbe stellt. Das Warum ist uns nicht mehr unbekannt; wir haben ja schon den Stagiriten über den göttlichen Instinct sprechen hören und erinnern uns, daß er denselben für ein „besseres Princip" als die menschliche Vernunft erklärte. Und wie er dort mahnte, den Eingebungen des göttlichen

Instinctes mehr zu folgen als den Ratschlägen eigener Einsicht, so bemerkt er hier, daß die Wirkungen dieses göttlichen Einflusses Jenen, die ihn erfuhren, die ehrenvolle Benennung „göttliche Menschen" eingetragen hat. Vielleicht denkt Aristoteles hier an die Heroen und Halbgötter der Sage, oder auch an Seher und Dichter, welche der Volksglaube für gottbegeistert hielt.

Welchen Zweck, so dürfen wir schließlich fragen, hat nun Thomas, wenn er bei dieser so specifisch christlichen Lehre von den sieben Gaben des hl. Geistes und der göttlichen Inspiration sich auf Aeußerungen des heidnischen Denkers beruft? Er will damit sicher nicht behaupten, Aristoteles habe diese Lehre gekannt; nein, er will, so scheint es, nur zeigen, daß die Principien, welche er selbst zur speculativen Erfassung und Erklärung der christlichen Lehre anwendet, so vernünftig sind, daß der Scharfblick des Philosophen sie schon durch bloße Vernunftbetrachtung auffand.

V. Antwort auf die zweite Objection.

Die zweite Objection hatte behauptet, die Laster seien den Gaben entgegengesetzt, und brachte dafür einen Ausspruch des hl. Augustinus bei; hieraus folgerte sie aber weiter, daß die Gaben identisch seien mit den gewöhnlichen Tugenden, da ja eben letztern die Laster feindlich entgegenständen.

Die Lösung lautet: „Ad secundum dicendum, quod vitia, in quantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; in quantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis; idem enim contrariatur Deo et rationi, cujus lumen a Deo derivatur".

Thomas gibt also den Vordersatz der Objection unbedenklich zu, zeigt aber, daß die Laster nicht wegen desselben formalen Grundes den Tugenden und den Gaben entgegengesetzt seien. Denn sie bilden einen Gegensatz gegen die Tugenden deshalb, weil sie gegen das Gute der Vernunft verstoßen; zu den Gaben aber stehen sie in Widerspruch, weil sie dem göttlichen Antriebe widerstreiten. Da aber das Licht der Vernunft von demselben Gotte herstammt, welcher in den Inspirationen der Gabenacte sich offenbart, begreifen wir leicht, wie es kommt, daß dieselben Laster, welche der einen dieser

beiden Manifestationen Gottes widerspricht, auch der andern widerstreiten muß.

Wir sehen, auch zur Lösung dieses Einwandes benutzt der Heilige seine bekannte Grundidee: die Tugenden sind Werkzeuge der Vernunft, die Gaben Instrumente Gottes.

VI. Antwort auf die dritte Objection.

Die dritte Objection hatte aus dem unzweifelhaft richtigen Grundsatze: „Quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem", die Folgerung gezogen, die Gaben seien dasselbe wie die Tugenden; denn die Definition von Gabe passe auf die eingegossenen Tugenden, und die von Tugend auf die Gaben. Hören wir die Antwort: „Ad tertium dicendum, quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes, prout distinguuntur a donis, dicemus, quod hoc quod dicitur: ‚qua recte vivitur', intelligendum est de rectitudine vitae, quae accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id, quod datur a Deo in ordine ad motivum ipsius, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus".

Was zuerst die hier angeführte Definition von Tugend angeht, so wurde dieselbe nach Augustinus aufgestellt und erklärt 1. 2. qu. 55. a. 4. corp. Thomas bemerkt nun hier, daß sie in dieser allgemeinen Form auch den allgemeinsten Begriff von Tugend des Menschen ausdrückt und so auch die Gaben umfaßt, wie dies schon in der Antwort auf die erste Objection gezeigt worden ist.

Es ist nämlich wohl zu beachten, welchen Sinn nach der Auffassung des Aquinaten die Worte „qua recte vivitur" in der Definition haben. Zuerst sagt die Summa 1. 2. qu. 56. a. 1. ad 1. ausdrücklich, daß vivere hier im Allgemeinen die Thätigkeit eines Lebenden (operatio viventis) bezeichne, und daß mithin „recht leben" (recte vivere) die Bedeutung habe von „recht handeln" (recte operari); es heißt dort nämlich: „Alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, in quantum per eam aliquis recte operatur". Zweitens aber hängt die durch das Adverb recte verlangte Richtigkeit der Hand-

lung nur ab von ihrer Uebereinstimmung mit der ihr speciell zustehenden Richtschnur, welche allerdings verschieden sein kann. Als die gemeinsame Regel der Tugenden, welche gewöhnlich so genannt werden und im Gegensatze stehen zu den Gaben, wird hier, und ganz dasselbe wurde beständig in der Abhandlung von den Tugenden gethan, die „Regel der Vernunft" (regula rationis) genannt; aber diese Regel der Vernunft ist auch wiederum verschieden nach den verschiedenen Arten von Tugenden. Denn wie für die intellectuellen Tugenden bloß die Erkenntnißgesetze der Vernunft Regel sind nach 1. 2. qu. 56. a. 3. ad 2., so finden die moralischen ihre Richtschnur in den moralischen Anforderungen der Vernunft, sei es der natürlichen sei es der durch Gottes positive Gesetz erhobenen (vlg. qu. 55. a. 4. ad 4.).

Da ferner nach Thomas der Unterschied zwischen Gaben und Tugenden sich gründet auf die Verschiedenheit zwischen Gott und Vernunft, so ergibt sich aus der hier für die Tugenden festgesetzten Richtschnur, daß die Regel, welche die Richtigkeit der Gabenacte bestimmt, nicht in der menschlichen Vernunft zu suchen ist, sondern in Gott: die Gabenacte sind in Uebereinstimmung mit der „Regel oder Richtschnur Gottes". Diese fällt offenbar nicht vollständig zusammen mit dem in den Geboten positiv ausgesprochenen Willen Gottes, welcher ja oben bereits als die Regel der gläubigen Vernunft angegeben ist; die den Gaben entsprechende „Richtschnur Gottes" geht über die Gebote hinaus.

Hieraus erhellt als Antwort auf die erhobene Objection, daß die volle und besondere Definition der gewöhnlich so genannten Tugend keineswegs auf die Gaben paßt.

Ebenso wenig kann aber auch die besondere Definition der sieben Gaben von der eingegossenen Tugend ausgesagt werden. Den uns schon bekannten Grund dafür drückt Thomas hier in den Worten aus: „Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id, quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus". Was hier in Kürze gesagt ist, haben wir in Länge erörtert zu dem Corpus des Artikels. Der Aquinate hat uns dort belehrt, daß die Gaben nicht deshalb so benannt sind, weil ihre Habitus von Gott eingegossen werden, sondern weil ihre Acte ebenfalls von ihm inspirirt, mithin wahre Geschenke

Gottes sind. Die volle Definition dieser speciell so genannten Gaben muß also zu der in der Objection gelieferten Erklärung „id quod datur a Deo“ noch als unterschiedenes Hauptmerkmal die Zweckbestimmung hinzufügen: „in ordine ad motionem ipsius“. Und von dieser vollen Definition der Gaben wird es dann gleich evident, daß sie nicht auf die eingegossenen Tugenden angewendet werden kann.

Der Schlußsatz der Lösung: „(Donum) facit hominem bene sequentem suos instinctus“ ist synonym mit den Sätzen des Corpus „secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina“, und „secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur;“ und alle diese Sätze sind die specielle Anwendung der im allgemeinen Gesetze der Proportion für das Bewegbare geforderten „dispositio qua disponitur ad hoc, quod bene moveatur a suo motore“. Gemeint ist also in unserm Falle die physische Disposition, welche als formale Wirkung die Gabenhabitus den betreffenden Potenzen für ihre von Gott zu inspirirenden Acte verleihen: dem Verstande für inspirirte Erkenntnisse, dem Willen für inspirirte Affecte.

VII. Antwort auf die vierte Objection.

Die vierte Objection weist von allen Gaben, mit einziger Ausnahme der Furcht, nach, daß ihre Namen dieselben sind wie die gewisser Tugenden, und zieht daraus den Schluß: folglich sind auch die Gaben in sich selbst nichts Anderes als Tugenden.

Die Antwort unseres Heiligen ist folgende: „Ad quartum dicendum, quod sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex judicio rationis; dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis“.

Weil die Weisheit in der Objection an erster Stelle angeführt worden war, nimmt auch Thomas dieselbe heraus, um an ihr im Besondern das allgemeine Verhältniß zwischen Tugenden und Gaben zu zeigen.

Wie der identische Name besagt, ist in der Tugend wie in der Gabe ein wirklicher Act der Weisheit vorhanden. In diesem Punkte besteht zwischen Tugend und Gabe keine wesentliche Verschiedenheit; die Verschiedenheit liegt in der Ursache, in der Herkunft des Actes.

Bei der intellectuellen Tugend geht er hervor aus dem Urtheile der Vernunft: „procedit ex judicio rationis;“ die intellectuelle Gabe der Weisheit aber wird in den Act übergeführt durch göttliche Anregung: „operatur ex instinctu divino“.

Zur Beleuchtung und richtigen Auffassung des hier vorliegenden Ausspruches ist es nützlich, den parallelen Satz in 2. 2. qu. 45. a. 1. ad 2. zu vergleichen, wo ebenfalls der Gabe der Weisheit die intellectuelle Tugend gegenübergestellt wird: „Sapientia, quae ponitur donum Spiritus sancti, differt ab ea, quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano; haec autem est desursum descendens, ut dicitur Jacobi 3, 14“. Und im Corpus desselben Artikels war von dem Acte dieser Gabe bemerkt worden: „Hujusmodi autem judicium consequitur homo per Spiritum sanctum“. Der Act der Tugend der Weisheit hängt also ab vom freiwilligen und überlegten Gebrauche der eigenen Vernunft, während bei der Gabe der Act vom hl. Geiste verliehen wird, da ja das in letzter Stelle genannte „judicium“ eben der intellectuelle Act der Gabe ist.

Was nun Thomas in diesem speciellen Beispiele von dem Unterschiede zwischen der Gabe und der Tugend der Weisheit sagt, will er nach den Schlußworten der Lösung auf das Verhältniß aller andern Gaben zu den gleichnamigen Tugenden ausgedehnt wissen; denn er sagt: „Et similiter dicendum est de aliis“. Es besteht also zwischen Gabe und Tugend sowohl Uebereinstimmung als Verschiedenheit. Die Uebereinstimmung wird angezeigt durch den besondern Namen, welcher für jede einzelne Gabe derselbe ist wie für die analoge Einzeltugend. Die Verschiedenheit kommt zum Ausdrucke in der gemeinsamen, generischen Benennung Gabe und Tugend. Das Argument der Objection, welche aus den Einzelnamen die völlige Gleichheit der Gaben und Tugenden schließen wollte, ist hiermit in seiner Haltlosigkeit aufgedeckt.

Hinsichtlich der Uebereinstimmung zwischen Gabe und Tugend bemerken wir noch, daß nach Thomas der Act einer bestimmten Gabe überhaupt ganz dasselbe Object haben kann, wie die analoge Tugend. 1. 2. qu. 54. a. 7. wird dies ausdrücklich anerkannt aber zugleich die Bemerkung beigefügt: „Plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est in corp. art“.

VIII. Kritik der Ansicht des hl. Thomas.

Soll die Lehre des hl. Thomas über den Wesenscharakter der Gaben sich als richtig erweisen, so ist erforderlich, daß das von ihm angegebene Wesensmerkmal der Gaben allen Gaben ohne Ausnahme, aber keiner Tugendklasse zukomme, und daß ebenso das den Tugenden beigelegte Kennzeichen sich in den Gaben nicht finde. Das ist das Kriterium, das er selbst am Anfang seiner Erörterung angab in den Worten:

„Alii dixerunt dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quae scilicet ita esset communis virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso“.

Die Ansicht des englischen Lehrers nun kann gemäß den vorausgeschickten Untersuchungen so kurz hingestellt werden: der Gabenact kommt zu Stande durch das directe und physische Einwirken Gottes auf das mit dem Gabenhabitus ausgestattete Seelenvermögen, während die Tugendacte bewirkt werden in Folge der freien Selbstbestimmung des Menschen durch seine eigene Vernunft. Kann nun das hier aufgestellte Gabenmerkmal von keiner Tugend mit Recht beansprucht werden? Das scheint hinsichtlich der übernatürlichen Tugenden in Widerspruch zu stehen mit der katholischen Lehre von der anregenden und der mitwirkenden Gnade. Denn nach dieser regt Gott zuerst durch die unwillkürlichen Acte der gratia excitans Verstand und Willen des Menschen übernatürlich an; dadurch wenigstens moralisch bewegt, bringt dann der Mensch durch eigene freie Thätigkeit, aber zusammen mit der mitwirkenden Gnade, den übernatürlichen Tugendact hervor. Zum Zustandekommen desselben wirken also, abgesehen von dem mehr indirekten Einflusse der vorhergehenden anregenden Gnade, zwei direkt und physisch bewegende Ursachen: nämlich der Vernunftwille des Menschen und der physische Einfluß Gottes in seiner Gnade. Wie löst sich diese Schwierigkeit? Wir können selbstverständlich nicht annehmen, daß Thomas bei der Aufstellung des Gabenmerkmales die katholische Lehre von der anregenden und mitwirkenden Gnade aus dem Auge verlor; er vergaß keineswegs, daß Gott auch in den übernatürlichen Tugendacten auf physische und directe Weise mitwirkt. Wenn er also trotzdem als den unterscheidenden Charakter

der Gaben dies festsetzt, daß ihre Acte durch die directe und physische Bewegung Gottes hervorgebracht werden, so können und müssen wir daraus schließen, daß er damit den Gabenacten ein solches Wirken Gottes zuschreiben wollte, welches wesentlich verschieden ist von jener göttlichen Thätigkeit, die wir auch in den übernatürlichen Tugendacten finden. Da aber auf beiden Seiten das physische und unmittelbare Einfließen Gottes auf den menschlichen Act vorhanden ist, so kann die wesentliche Verschiedenheit nur in dem Verhältnisse des Wirkens Gottes zu der Thätigkeit des Menschen gesucht werden.

Bei der Tugend besteht dieses Verhältniß bekanntlich darin, daß der Mensch durch Selbstbestimmung, mit Ueberlegung und Freiheit, mit der Gnade mitwirkt; bei der Gabe also muß dieses Verhältniß ein wesentlich anderes werden, was nur dadurch geschehen kann, daß die Mitwirkung des Menschen, insofern sie in freier Selbstbestimmung besteht, wegfällt; daß mithin Gott der alleinige „Beweger" das heißt Verursacher des Gabenactes sei, und daß folgerichtig dieser Act für den Menschen, obgleich noch immerhin vital, doch unüberlegt und unwillkürlich wird. Nur wenn wir auf diese Weise das von Thomas aufgestellte Gabenmerkmal verstehen, bleibt es ein ausschließliches Eigenthum der Gabenacte, das von keiner Tugendclasse beansprucht werden kann. Wir müssen also schließen, daß nach der Auffassung der Summa die Gabenacte unüberlegt und unwillkürlich sind.

Kann nun auch umgekehrt behauptet werden, daß der als den Tugenden wesentlich angegebene Charakter in den Gabenacten vermißt werde? Als Tugendcharakter ist von Thomas hingestellt worden, daß der Tugendact durch die vernünftige Selbstbestimmung des Menschen hervorgebracht wird. Wären nun die Gabenacte von Seite des Menschen überlegt und willkürlich und frei, dann könnte und müßte auch von ihnen ausgesagt werden, daß die eigene vernünftige Selbstbestimmung ihre Ursache ist, und so würde das angegebene Merkmal aufhören, den Tugenden allein eigenthümlich zu sein. Erst dann, wenn wir annehmen, daß die Summa die Acte der Gaben für unfrei und unwillkürlich ansehe, wird der aufgestellte Tugendcharakter in Wahrheit ein ausschließliches Eigenthum der Tugenden, und kommt den Gaben in keiner Weise zu. Wir gelangen also wieder zum nämlichen Schlusse, nämlich daß

nach der Ansicht des hl. Lehrers die Acte der Gaben unüberlegt und unwillkürlich sind.

Thomas war sich dieser Consequenz wohl bewußt; er betrachtete die Lehre von der Unwillkürlichkeit der Gabenacte als einen wesentlichen Punkt seiner Theorie. Dies geht, wie es scheint, mit ziemlicher Gewißheit daraus hervor, daß er selbst 1. an andern Stellen der Summa genau diese Lehre mit den klarsten Worten ausspricht; 2. ausdrücklich sagt, er habe diese Lehre niedergelegt in dem uns hier vorliegenden ersten Artikel der Frage 68.

Einen Text, welcher diese beiden Punkte zugleich beweist, finden wir in 2. 2. qu. 52. a. 2. ad 1. Was den Gedankenzusammenhang dieser Stelle betrifft, so ist gemäß der Ueberschrift des Artikels Gegenstand der Untersuchung die Frage, ob die Gabe des Rathes wirklich der Tugend der Klugheit entspreche. Die erste Objection verneint dieses, und sucht das Gegentheil durch folgendes Argument darzuthun. Die Klugheit hat, nach früher Gesagtem, drei Hauptacte: berathen, beurtheilen, befehlen. Unter diesen ist der Act des Berathens der unterste. Die Gaben sind nun, so wurde bereits festgestellt, höher als die Tugenden. Da aber nach einem bekannten Axiome das Niedrigere das Höhere berührt nicht mit seinem Untersten, sondern mit seinem Obersten, so scheint gefolgert werden zu müssen, daß die der Klugheitstugend entsprechende höhere Gabe nicht Rath sein kann, sondern entweder Befehl oder doch wenigstens Urtheil. Soweit die scharfsinnige Schwierigkeit. Die Antwort lautet: „Ad primum ergo dicendum, quod judicare et praecipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis Spiritus sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est articulo praec. et 1. 2. quaest. 68 art. 1, inde est, quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiae praeceptum diceretur vel judicium, sed consilium, per quod potest significari motio mentis consiliatae ab alio consiliante“. Der Sinn ist klar. Urtheilen und Befehlen drücken an und für sich eine Thätigkeit des Bewegenden und nicht des Bewegten aus. In den Gaben des hl. Geistes aber verhält sich der menschliche Geist nicht als das Bewegende, sondern als das Bewegte; und somit wäre es nicht passend gewesen, die der Klugheitstugend analoge Gabe Befehl oder Urtheil zu benennen.

Mit dem Ausdruck „Rath“ jedoch kann auch die Bewegung eines Geistes bezeichnet werden, welcher von einem Rathgeber einen Rath empfängt und somit nur von einem Andern bewegt wird; der Name Rath paßt also für jene Gabe, welche der Tugend der Klugheit entspricht.

In der hier von Thomas gegebenen Lösung kommt es uns hauptsächlich auf die folgenden Worte an: „In donis Spiritus sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est art. praec. et 1. 2. quaest. 68 art. 1“. Durch diesen Ausspruch werden die beiden oben angegebenen Punkte bewiesen. Denn Erstens sagt der Heilige hier ausdrücklich, daß die Gabenacte nicht durch die freie Selbstbestimmung des Menschen, sondern durch die Bewegung des hl. Geistes hervorgebracht werden. Der Wortlaut des Textes läßt keinen andern Sinn zu. Würde der Text auf das letztere affirmative Glied sich beschränken, so könnte man allenfalls noch einigen Zweifel haben. Allein die Hinzufügung des negativen Passus: „In donis Spiritus sancti mens humana non se habet ut movens“ und der damit geschaffene scharfe Gegensatz schließt jedes vernünftige Bedenken aus.

Derselbe Sinn wird auch gefordert von dem Zusammenhange unseres Satzes mit der ganzen Antwort auf die bezügliche Objection. Der Heilige hatte gesagt: „Iudicare et praecipere non est moti, sed moventis“, Urtheilen und Befehlen sind Acte der Selbstbestimmung des Menschen; da er nun diesen Acten als Gegensatz die Gabenacte gegenüberstellt, so folgt, daß er letztere nicht als Acte der menschlichen Selbstbestimmung ansieht, sondern als unüberlegt und unfreiwillig.

Wir wollen zum Vergleiche auch noch eine Stelle der Summa beibringen, in welcher ganz dieselben positiven und negativen Ausdrücke wie hier gebraucht werden zu dem unzweifelhaft sichern Zwecke, durch sie die Unwillkürlichkeit der dort berührten Acte auszusprechen. Die wichtige Stelle ist in 1. 2. qu. 111. a. 2. corp. Thomas will dort den Unterschied zwischen gratia operans und cooperans erklären, und zugleich erläutern, weshalb diese zwei Arten von Gnade die angeführte gegensätzliche Benennung erhalten haben. Gratia operans ist wie bekannt die Thomasische Bezeichnung für die anregende oder zuvorkommende Gnade,

welche wir jetzt gewöhnlich gratia excitans nennen. Es heißt nun in der citirten Stelle: „In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur gratia operans". Der „effectus", von welchem der Text redet, ist, wie der Zusamenhang zeigt, der menschliche Act. Bei der gratia operans ist dieser Act dem Menschen unwillkürlich, weil Gott allein ihn absichtlich erregt. Diese Unwillkürlichkeit drückt nun der Heilige in den Worten aus: „mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens". Es unterliegt nicht dem geringsten Zweifel, daß diese Worte den ausdrücklichen Sinn haben sollen: der Act ist für den Menschen unwillkürlich und unüberlegt. Denn dem hier beschriebenen Acte wird im nächstfolgenden Satze als Gegentheil gegenübergestellt der Act der mitwirkenden Gnade, welcher für den Menschen überlegt und willkürlich ist, obgleich auch zu ihm Gott durch die Gnade mitwirkt; und die Willkürlichkeit dieses Actes wird beschrieben durch die Aussage: „mens nostra et movet et movetur". Nichts kann also sicherer sein, als daß Thomas in den vorausgegangenen gegensätzlichen Worten die Unwillkürlichkeit jener Acte ausdrücken wollte, welche von der anregenden Gnade allein bewirkt werden.

Setzen wir nun diesem Ausspruche den fraglichen Satz unseres Beweises zur Seite, welcher lautete: „In donis Spiritus sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota". Jeder sieht gleich auch ohne weitern Nachweis, daß die beiden Stellen in allem Wesentlichen identisch sind. Es findet sich freilich in dem letztern Texte statt des einfachen sed das zusammengesetzte sed magis; allein dieses ändert den Sinn nicht. Denn das dem sed beigefügte magis soll die adversative Kraft der Partikel nicht abschwächen, sondern nur noch verstärken; es ist dies ein stehender Sprachgebrauch der Summa, in welcher der lateinische Ausdruck sed magis constant dem deutschen „sondern vielmehr" entspricht, nicht aber dem etwas abgeschwächten „sondern mehr". Beide Texte stimmen also im Wesentlichen überein und daraus muß nothwendig gefolgert werden, daß Thomas an der angezogenen Stelle 2. 2. qu. 52. a. 2. ad 1. wirklich die Unwillkürlichkeit der Gabenacte im Menschen lehren wolle.

Die genannte Stelle ist uns aber doppelt wichtig, weil außer

dem Gesagten der große Theologe dort ferner erklärt, er habe die Lehre von der Unwillkürlichkeit der Gabenacte bereits in dem uns beschäftigenden ersten Artikel der Frage 68 niedergelegt. „In donis Spiritus sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est art. praec. et 1. 2. quaest. 68 art. 1.“

In unserer Erklärung dieses ersten Artikels waren wir zu dem Resultate gelangt, daß die dort gegebene Lehre logisch zu der Annahme nöthige, die Gabenacte seien dem Menschen unwillkürlich. Wir haben nun in obigen Worten des hl. Thomas den ausdrücklichen Beweis nicht nur für die objective Richtigkeit dieses Resultates, sondern auch für die Thatsache, daß Thomas sich der angedeuteten Consequenz wohl bewußt war, und daß die Unwillkürlichkeit der Gabenacte sich in seinem Geiste mit der Grundidee von der Natur der Gaben unzertrennlich verband; denn eben nur seine Grundanschauung ist es, die er im ersten Artikel darlegt.

Dem vorhin besprochenen Texte aus 2. 2. qu. 52. könnten wir eine bedeutende Anzahl von Aussprüchen und Erörterungen der Summa anreihen, welche gleichfalls beweisen, daß der Aquinate die Gabenacte für unwillkürlich hält, und daß er dieser Ansicht durch die ganze Summa hindurch treu bleibt. Allein ein längeres Verweilen bei diesen Punkten würde unsere Arbeit zu sehr schwellen. Unsern Zweck, die richtige Lehre der theologischen Summa über den allgemeinen Wesensbegriff der sieben Gaben des hl. Geistes zu erforschen und zu erläutern, glauben wir erreicht zu haben.

Die Nothwendigkeit der Offenbarung.

Von Theod. Granderath S. J.

Die Frage über die Nothwendigkeit der Offenbarung, welche die Theologen meistens im apologetischen Traktate behandeln, bildet kein nothwendiges Glied in dem Beweise für die Thatsache der Offenbarung. Diese wird, wie jede geschichtliche Thatsache, geschichtlich bewiesen. Mag die Offenbarung nothwendig sein oder nicht, sie ist ein geschichtliches Faktum; und da sich Gott gewürdigt, uns durch übernatürlichen Verkehr mit dem Menschengeschlechte eine Summe von Wahrheiten zu übermitteln, so ist es unsere Pflicht, dieses Geschenk mit Dank anzunehmen und seiner Auctorität unsern Verstand zu unterwerfen.

Ist indessen die Erörterung dieser Frage für den besagten Zweck auch nicht wesentlich, so gehört sie doch zur Vollständigkeit der Lehre über die Offenbarung, und zwar ist sie ein Punkt von großer Wichtigkeit. Denn gelingt es den Beweis zu erbringen, daß unsere Vernunft zu schwach ist, aus eigener Kraft die uns nothwendigen Wahrheiten zu gewinnen, so sind dem geschichtlichen Beweise für die Nothwendigkeit der Offenbarung die Wege geebnet, und den Gegnern der Offenbarung, welche, unter Berufung auf die Würde und die für jedes Gebiet ausreichende Kraft der menschlichen Vernunft, die Offenbarung leugnen, ist der Boden unter den Füßen weggezogen.

In unsern Handbüchern erlaubt die Beschränktheit des Raumes keine eingehende Erörterung unserer Frage, und eine Vergleichung derselben weist manche Verschiedenheit in Auffassung und Behandlung derselben auf. Es wird demnach gerechtfertigt erscheinen,

wenn wir ihr eine etwas eingehendere Besprechung in einem eigenen Artikel widmen.

1. Die Offenbarung übermittelt uns Wahrheiten. Damit sie also nothwendig sei, muß es Wahrheiten geben, die wir nothwendig wissen müssen, zu denen wir aber aus eigener Kraft nicht gelangen können. Die Wahrheiten, um welche es sich in unserer Frage handelt, sind Wahrheiten religiöser Natur; denn man darf voraussetzen, daß ein unmittelbarer Verkehr Gottes mit den Menschen keine profanen Zwecke hat, sondern nur den Zweck das Verhältniß des Menschen zu Gott zu regeln.

2. In der Voraussetzung der übernatürlichen Ordnung, zu welcher uns Gott in der That erhoben, gibt es offenbar Wahrheiten, die wir einerseits nothwendig wissen müssen, und andererseits nur durch besondere Mittheilung Gottes erfahren können. Das Ziel, zu welchem uns Gott bestimmt, und die Mittel, welche er uns zur Erreichung desselben gegeben, müssen wir kennen. Ob uns aber Gott zu einem über unsere Natur erhabenen Ziele bestimmt, und welche die zur Erreichung desselben nothwendigen Mittel sind, hängt von einer die Schöpfung schon voraussetzenden Ordnung Gottes ab, von welcher wir nicht durch die Betrachtung der Dinge oder durch Schlußfolgerung, sondern nur durch göttliche Mittheilung Kenntniß gewinnen. Ja ohne Offenbarung würden wir nicht einmal im Stande sein, die Möglichkeit der Erhebung, deren uns Gott gewürdigt, zu behaupten. Für die gegenwärtige Ordnung ist also die Offenbarung absolut nothwendig, „weil nämlich Gott“, wie das Vatikanum [1]) sagt, „aus Antrieb seiner unendlichen Güte, den Menschen zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt hat, zur Theilnahme an den göttlichen Gütern, welche die Fassungs-

[1]) Huic Divinae revelationi tribuendum quidem est ut ea, quae in rebus Divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scil. bona Divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum. Constit. dogm. de Fide cp. 2.

kraft des menschlichen Geistes gänzlich übersteigen“. Unsere Untersuchung beschäftigt sich also nur mit der Frage, ob wir auch in Anbetracht unseres rein natürlichen religiös-sittlichen Lebens einer Offenbarung bedürfen. [1])

3. Zunächst könnte man fragen, ob wir ohne Offenbarung im Stande seien, jene Wahrheiten genügend zu erkennen, welche wir auch in der Voraussetzung der natürlichen Ordnung zur Erreichung des natürlichen Zieles nothwendig wissen müßten. Man hat diese Frage bejaht und gesagt, daß zur Erreichung des natürlichen Zieles nichts Anderes nothwendig sei, als die Erkenntniß Gottes und unseres Zieles, und ein nach der Stimme unseres Gewissens eingerichtetes Leben, mag das Gewissen recht oder schlecht berathen sein. Da nun Gott und unser Ziel leicht erkannt werde, eine genaue Erkenntniß unserer Pflichten aber nicht erforderlich sei, so bedürfe man der Offenbarung zur Erreichung des natürlichen Zieles nicht. Aber bedürfen wir nicht, um von allem Andern abzusehen, außer jenen Erkenntnissen auch der Erkenntniß solcher Wahrheiten, welche für uns Motive sind, der Stimme unseres Gewissens zu folgen? Wenn wir also diese Wahrheiten ohne Offenbarung nicht mit der nothwendigen Klarheit und Gewißheit erkennen könnten, so müßte man die Offenbarung als ein zur Erreichung des natürlichen Zieles nothwendiges Mittel bezeichnen.

Doch lassen wir diese Untersuchung bei Seite und unsere Frage möge lauten, ob wir ohne Offenbarung im Stande seien, ein

[1]) In dem soeben citirten Abschnitte des vatikanischen Dekretes ist zugleich gesagt, daß wir in unserem gegenwärtigen Zustande der Offenbarung bedürfen, um allgemein leicht, mit vollständiger Gewißheit und ohne Irrthum die Wahrheiten der Naturreligion (ea, quae in rebus Divinis humanae rationi per se impervia non sunt) erkennen zu können. Obgleich das Concil damit den Gedanken nahe legt, daß die Offenbarung auch für ein rein natürliches, religiös-sittliches Leben nothwendig ist, so spricht es diese Wahrheit doch nicht geradezu aus. Denn ebenso wenig, wie es sagen will, daß jetzt in Folge der Offenbarung alle Menschen alle Wahrheiten der Naturreligion, ohne Ausnahme leicht u. s. w. erkennen können, ebenso wenig will es auch leugnen, daß alle Menschen ohne Offenbarung manche wenigstens erkennen könnten. Wollte also Jemand behaupten, daß wir allgemein die nothwendigen Wahrheiten auch ohne Offenbarung genügend zu erkennen vermögen, so könnte er seine Ansicht mit der Concilslehre vereinbaren

menschenwürdiges Leben zu führen. Ist dieses zu verneinen, so ist die Nothwendigkeit der Offenbarung zu behaupten. Denn, was zu einem menschenwürdigen Leben nothwendig ist, das ist uns schlechthin nothwendig. Unsere Frage also lautet genauer gefaßt so: gibt es Wahrheiten, deren Erkenntniß zu einem menschenwürdigen Leben nothwendig ist, und gibt es unter diesen solche, welche ohne Offenbarung nicht genügend erkannt werden?

4. Der erste Theil dieser Frage ist offenbar zu bejahen; das erhellt aus der Natur der Sache und Niemand wird es bestreiten. Damit aber unsere Untersuchung eine concretere Gestalt gewinne, wird es gut sein, eine Reihe von Wahrheiten, denen wir eine solche Wichtigkeit beilegen müssen, vorzuführen. Ein vollständiges Verzeichniß aller hierher gehörigen Wahrheiten aufzustellen, ist ebenso unmöglich, wie es unmöglich ist die Stunden, welche zum Tage gehören im Gegensatze zu den Nachtstunden genau aufzuzählen. Da der Uebergang vom Tage zur Nacht ein allmähliger ist, so können wir keinen bestimmten Augenblick bezeichnen, in welchem der Tag aufhört und der Abend beginnt. Es ist ebenso unmöglich, eine Liste von Wahrheiten so zu entwerfen, daß alle darin aufgezählten als nothwendig, alle übrigen aber als unnöthig bezeichnet werden müßten. Doch wie wir gewisse Stunden mit aller Bestimmtheit als Tagesstunden bezeichnen können, so dürfen wir auch, ohne Widerspruch erwarten zu müssen, eine Reihe von Wahrheiten als nothwendig bezeichnen, und um vor jeder Einsprache sicher zu sein, wollen wir in der Wahl der Beispiele recht tief greifen.

Zum menschenwürdigen Leben bedarf man zunächst der Erkenntniß mancher Wahrheiten, welche als praktische Lebensnormen unser Thun und Lassen regeln. Vor allem bezeichnen wir, ohne Widerspruch von Seiten unserer Leser zu befürchten, den Irrthum mancher Völker, die Tödtung altersschwacher Eltern sei erlaubt, als einen jene Völker degradirenden Irrthum. Wir dürfen dasselbe sagen von dem so vielfach unter den Heiden, auch unter den heidnischen Culturvölkern, verbreiteten Irrthum, Menschenopfer und Prostitution seien Gott wohlgefällige Cultusakte. Abgesehen ferner von der Erkenntniß der für Alle geltenden Pflicht, sich Gott unterzuordnen, ohne welche die Anerkennung eines Sittengesetzes überhaupt unmöglich ist, dürfen wir sicherlich zu dem nothwendigen

Wissen die Erkenntniß der Unerlaubtheit jener Handlungen rechnen, welche auf Menschenmord abzielen oder naturgemäß die Verthierung des Menschen oder die Zerrüttung seiner Leibes- und Seelenkräfte zur Folge haben, oder die Fundamente des gesellschaftlichen Lebens untergraben, also der Unerlaubtheit des Selbstmordes, der Blutrache, des Duells, des Meineides, der Unzucht, der willkürlichen Auflösung des Ehebandes, der Abtreibung der Leibesfrucht, der Aussetzung und Tödtung der Kinder, auch der schwächlichen, verkrüppelten und geisteskranken, der Mißhandlung der Sclaven; ferner die Anerkennung des Eigenthumsrechtes, der öffentlichen Gewalt, der Unterordnung derselben unter Gott u. s. w. Wir möchten nun nicht gerade das Leben eines Volkes ein menschenwürdiges nennen, wenn es sich in Bezug auf die eine oder die andere dieser Wahrheiten im Irrthum befände und seinem Irrthum gemäß lebte; aber ohne die Erkenntniß der ganzen Summe oder eines großen Theiles dieser Gebote und Verbote, und zwar ohne die vollständig klare und zweifellose Erkenntniß derselben, ist ein menschenwürdiges Leben unmöglich. Wie die Himmelskörper durch die Gesetze der Anziehung und Beharrlichkeit in ihren Bahnen gehalten, und die Thiere durch den Instinkt geleitet werden, so die Menschen durch Gesetze, welchen sie sich durch freien Willensentschluß unterwerfen, die sie also kennen müssen. Fehlte die Erkenntniß jener Hauptgebote und Verbote ganz und gar, was freilich nicht möglich ist, so irrte die Menschheit vollständig aus ihrer Bahn, ihr Leben wäre eine fortlaufende Kette von Verbrechen und ein sociales Nebeneinanderleben der Menschen würde sich als unmöglich erweisen. Fehlt die Kenntniß nicht vollständig, sondern bloß die Klarheit und zweifellose Gewißheit derselben, — und dieser Fall kann in Bezug auf die meisten jener Wahrheiten eintreten, — so wird sich der Mensch, von der Gewalt seiner Leidenschaften auf Abwege gedrängt, um die schwankenden und unsichern Lebensnormen nicht kümmern oder sie im Sinne seiner Leidenschaften erklären; die nächste Folge ist eine Erstarkung seiner Leidenschaften, die weitere eine Verdunklung der bis dahin vorhandenen Erkenntniß, und wenn der Grund für seine Verirrungen, nämlich die mangelhafte Kenntniß der Hauptprincipien der Moral, nur allgemeiner für ein ganzes Volk ist, so wird auch das Verderben allgemein, und als neue Veranlassung zu weitern Verirrungen tritt für jeden

Einzelnen das, auf Verstand und Wille so mächtig wirkende, schlechte Beispiel, das er von Kindheit an vor Augen hat, hinzu, sowie die Erziehung in Vorurtheilen und Irrthümern, und es entstehen Zustände, wie wir sie in manchen Völkern der corrumpirten Heidenwelt zur Zeit Christi vorfinden, Zustände, in denen sich die menschliche Gesellschaft nicht nur moralisch, sondern auch physisch zu Grunde richtete.

Außer der Erkenntniß unserer Hauptpflichten bedürfen wir der Erkenntniß jener Wahrheiten, welche für uns unerläßlich nothwendige Motive zur Erfüllung unserer Pflichten sind, vor Allen die Wahrheit von der Vergeltung im Jenseits, sowie, in der Voraussetzung, daß wir unsere Pflichten verletzt, von der Möglichkeit Verzeihung von Gott zu erlangen. Es genügt nicht, unsere Pflichten klar zu erkennen; sie sind zu schwer und zu lästig, und wir zu selbstsüchtig, als daß wir sie ohne Aussicht auf eine große Belohnung für die Pflichttreue und ohne Furcht vor schweren Strafen für die Pflichtverletzung beobachteten. Würde unsere Natur umgewandelt, und uns die Erfüllung der Pflichten zur Lust, wie es jetzt die Uebertretung derselben ist, so bedürften wir eines solchen Spornes und Zügels nicht. Aber so lange unsere Natur bleibt, wie sie ist, ist jene Hoffnung und Furcht zu einem menschenwürdigen Leben ebenso nothwendig, wie die Erkenntniß der Pflichten selbst, mit dem Unterschiede freilich, daß ohne alle Erkenntniß der Pflichten die Erfüllung derselben *physisch unmöglich* ist, ohne alle Erkenntniß der Vergeltung im Jenseits aber *die moralische Kraft fehlt sie zu erfüllen*. Etwas Aehnliches gilt von der Erkenntniß der Möglichkeit und der Mittel, Sündenvergebung zu erlangen. Ohne sie wird derjenige, welcher Sünden begangen — und nur wenige werden sich derselben enthalten — der nothwendigen Kraft ermangeln, sich aufzurichten. Wenn er glaubt, daß er nun einmal unrettbar verloren sei, so wird er seinen Leidenschaften auch vollends die Zügel schießen lassen. Um die Kraft zu einer Lebensänderung zu finden, muß er die Möglichkeit einer Aussöhnung mit Gott nicht nur dunkel ahnen, sondern mit einer an moralische Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit erkennen.

Wenn nun der Mensch, um menschenwürdig zu leben, von jenen Hauptpflichten und diesen zu ihrer Erfüllung antreibenden Beweggründen Kenntniß haben muß, so folgt von selbst, daß die

Erkenntniß Gottes, des höchsten Wesens, und die Erkenntniß der Fortdauer der Seele nach dem Tode nicht fehlen darf. Aber diese letzteren Wahrheiten muß er nicht nur wegen ihrer praktischen Bedeutung für die Erfüllung seiner Pflichten, sondern auch ihrer selbst wegen wissen. Ja er muß Gott als jenes höchste, außerordentliche, persönliche Wesen erkennen, welches Schöpfer und Herr aller Dinge ist, welches Alles regiert, und dessen Vorsehung alle Wesen zu ihrem Ziele leitet; er muß nicht nur die Fortdauer seiner Seele nach dem Tode, sondern auch ihre geistige Natur in ihrem wesentlichen Unterschiede von der Materie und ihre ewige Fortdauer in der andern Welt erkennen. Denn das geistige Leben besteht im Erkennen und Wollen. Ohne Erkenntniß kein Geistesleben und ohne Erkenntniß der für den Menschen allerwichtigsten Wahrheiten kein menschenwürdiges Geistesleben. Welche Wahrheiten sind aber für den Menschen wichtiger, als jene, welche ihm die nothwendigsten Aufschlüsse über sein eigenes Wesen geben, ohne welche er sich selbst für eines der Thiere, und das Grab für das Ziel seines Daseins hält? Welch' horrende Irrthümer! Wir haben es hier nicht mit ihrer Widerlegung zu thun, sondern setzen die Geistigkeit der Seele als eine Vernunftwahrheit voraus, und dieses vorausgesetzt, sagen wir, daß die heutzutage leider allzusehr verbreiteten Irrthümer des Materialismus, auch abgesehen von ihren praktischen Folgen, in sich allein den Menschen degradiren. Wo findet sich ein an Bildung so tief stehender Mensch, daß er z. B. die Erde für eine runde Scheibe oder für das unbewegliche Centrum des Weltalls ansähe? Wie unendlich gleichgültig sind aber diese Irrthümer hinsichtlich der Form und Bewegung der Erdscholle, auf welcher wir leben, im Vergleiche zu jenen groben Irrthümern über uns selbst, unser Wesen und unsere Fortdauer jenseits des Grabes! — Dasselbe gilt von den Hauptwahrheiten über Gott. Von einem Schulkinde verlangen wir so viel Bildung, daß es den Namen des Entdeckers Amerikas weiß. Sollte es also den Menschen nicht degradiren, den Schöpfer des Weltalls nicht zu kennen? Welche Bildung kann den Mangel einer solchen Erkenntniß ersetzen? Welche Pein für den nach Wahrheit dürstenden Menschengeist, wenn er keine gewisse Antwort auf die wichtigste aller Fragen hat: Woher bist du? Hat dich ein denkendes und dir wohlwollendes Wesen erschaffen, oder bist du das Produkt blinder Naturkräfte, durch

Zufall zusammengeweht, wie ein Haufe Staub, oder bist du etwa der Spielball tückischer Gewalten, welche dich in diese Welt hineingesetzt, um sich an deinem blinden Herumtappen nach Wahrheit an deinen Leiden und Enttäuschungen zu erlustigen?

Es ist also nicht nur die eine oder die andere Wahrheit, sondern ein ganzes System von Wahrheiten für den Menschen zu einem menschenwürdigen Leben nothwendig; es gibt Wahrheiten, deren Erkenntniß als solche zu einem menschenwürdigen Geistesleben nothwendig ist; es gibt andere, welche als Richtschnur unseres Handelns, und wiederum andere, welche als Beweggründe, recht zu handeln, nothwendig sind. Es erübrigt also die Erwägung des zweiten Theiles unserer Frage, ob wir diese und ähnliche Wahrheiten durch eigene Forschung ohne Offenbarung genügend erkennen können.

5. Man unterscheidet bekanntlich zwischen einer physischen und moralischen Möglichkeit. Nehmen wir eine einzige der aufgezählten Wahrheiten aus, nämlich die Möglichkeit, Sündenvergebung zu erlangen, so müssen wir alle als solche bezeichnen, deren gewisse, klare, irrthumslose Erkenntniß auch für die sich selbst überlassene Menschheit physisch möglich ist, d. h. der Mensch kann, wenn er seine natürlichen Erkenntnißfähigkeiten, auf gar nichts Anderes, als auf die Erkenntniß der Wahrheit bedacht, mit aller Anstrengung und Ausdauer anwendet, alle die aufgezählten, ja alle zum menschenwürdigen Leben nothwendigen Wahrheiten mit voller Gewißheit und genügender Klarheit erkennen.

Diese Wahrheit haben unter anderen Luther und Quesnell und in neuerer Zeit die Traditionalisten geleugnet. Aber hinsichtlich der Erkenntniß der Grundwahrheit, vom Dasein des einen, wahren Gottes, als unseres Schöpfers und Herrn, ist unser Satz definirte Glaubenswahrheit [1]) und an mehr als einer Stelle der hl. Schrift [2]) gelehrt; und von den Vätern unzählige Mal mit allem Nachdruck betont. Erkennen wir ferner Gott als unsern Schöpfer und Herrn, so erkennen wir auch die Pflicht, ihn zu verehren und zu verherrlichen [3]) und uns seinem Willen unterzuordnen; [4]) seinen Willen aber hat er durch die Schöpfung ausgesprochen und wir erkennen

[1]) Vatic. Const. Dogm. de Fide cp. 2. cn. 1. [2]) Röm. 1, 20. Weish. 13.
[3]) Röm. 1, 21. [4]) Vgl. Röm. 2, 12 ff.

ihn durch Betrachtung der Geschöpfe und ihrer Beziehungen zu einander. Wenn wir z. B. die Hülflosigkeit, in welcher der Mensch in die Welt tritt betrachten, erkennen wir unschwer, daß der Schöpfer, welcher ja die Fortdauer des Menschengeschlechtes will, von den Eltern die Pflege und Erziehung ihrer Kinder verlangt, und wie er den Eltern die Pflicht der Erziehung auferlegt, so den Kindern die Pflicht des Gehorsams, da ohne ihren Gehorsam die Erziehung unmöglich ist. Da ferner die Erhaltung und Erziehung der Kinder naturgemäß das Zusammenwirken des Vaters und der Mutter erheischt, so folgt schon hieraus, daß außereheliche geschlechtliche Verbindungen, sowie willkürliche Eheauflösungen den Absichten des Schöpfers nicht entsprechen. Durch solche Schlüsse, welche freilich nicht immer so leicht sind, wie in den angeführten Beispielen, gelangen wir zur Kenntniß des ganzen, vom Schöpfer gegebenen und durch die Schöpfung selbst promulgirten Naturgesetzes, [1]) und zugleich zur Gewißheit über eine im Jenseits stattfindende Vergeltung. Denn der Schöpfer konnte sich als weiser Gesetzgeber unmöglich, wie leicht einzusehen, damit begnügen, uns nur gewisse Vorschriften zu geben, ohne die unserer Natur entsprechenden Mittel zur Urgirung ihrer Beobachtung anzuwenden. Diese Mittel sind aber die Belohnung der Beobachtung, und die der Wichtigkeit der Gesetze entsprechende Strafe für die Uebertretung derselben. Es gibt also, so schließen wir, eine Vergeltung, und, da sie in diesem Leben nicht Statt hat, so schließen wir auf eine Vergeltung im Jenseits. Sollte uns dieser Schluß nicht vollkommene Gewißheit über die e w i g e Fortdauer unserer Seele geben, so gewinnen wir diese durch die Betrachtung der in unserm Geistesleben sich manifestirenden geistigen Natur und der Einfachheit unserer Seele und des ihr vom Schöpfer eingepflanzten und daher untrügerischen Verlangens nach einer wahren, also ewigen Glückseligkeit. — Doch haben wir uns nicht sowohl die Aufgabe gestellt, zu zeigen, daß

[1]) Den objectiv richtigen Satz, daß Etwas, was durch die Vernunft allein nicht mit Gewißheit als Naturgesetz erkannt werden kann, auch kein Naturgesetz ist, können wir nicht wohl für den Beweis, daß das ganze Naturgesetz durch die Vernunft erkannt werden kann, verwerthen, da jener Satz diesen zur Voraussetzung hat. Ziehen ja z. B. Traditionalisten die Offenbarung in den Bereich der Natur, und nach ihnen erheischt eben das Naturgesetz eine Promulgation durch eine Offenbarung.

die zum menschenwürdigen Leben nothwendigen Wahrheiten zu erkennen, physisch möglich, als vielmehr, daß dies moralisch unmöglich ist. Es möge deßhalb zum Beweise jener physischen Möglichkeit ein Hinweis auf die Thatsache genügen, daß die Philosophie ohne Voraussetzung von Offenbarungslehren die genannten Wahrheiten durch Vernunftgründe beweist, welche volle Gewißheit gewähren. — Aber, so könnte man einwenden, hieraus folgt höchstens, daß diejenigen, welche Zeit und Gelegenheit für philosophische Studien haben, also nur ein geringer Bruchtheil der Menschheit, nicht aber, daß die Menschheit als solche, sich jene nothwendigen Erkenntnisse verschaffen könne. Freilich, so antworten wir, ist es nicht nur moralisch, sondern auch physisch unmöglich, daß die Menschen der Mehrzahl nach durch eigene Forschung sich in den religiös-sittlichen Wahrheiten genügend orientiren. Denn wenn auch ein jeder mit gesunder Vernunft begabte Mensch die hiezu nothwendigen natürlichen Fähigkeiten besitzt, so finden doch die meisten in ihrer Lebensstellung unübersteigliche Hindernisse, die erforderlichen Studien zu machen. Aber sie können jene Wahrheiten auf die Auctorität der Vertreter der Wissenschaft hin annehmen. Allerdings ist, damit die Auctorität derselben Werth hat, Uebereinstimmung unter ihnen erforderlich. Aber diese Uebereinstimmung ist physisch möglich, wenn auch nicht moralisch, wie wir später sehen werden.

Nur von der Möglichkeit und den Bedingungen der Erlangung der Sündenvergebung können wir, so sagten wir oben, ohne Offenbarung keine Gewißheit haben. Aus der Wesenheit Gottes folgt nicht, daß er bereit ist, uns die begangenen Sünden zu vergeben. Im Hinblicke auf seine unendliche Güte und Barmherzigkeit und auf die Schwäche seines Geschöpfes dürfen wir allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß er uns nicht unerbittlich nach einer einzigen schweren Beleidigung verwirft, sondern sie zu vergeben bereit ist, wenn wir ihn mit aufrichtiger Reue und dem Vorsatze der Besserung um Verzeihung bitten und zu Werken der Genugthuung bereit sind. Gewißheit hierüber hätten wir aber ohne Offenbarung nicht, da die Bereitwilligkeit Gottes, die Beleidigungen zu vergeben, auf einem freien Willensentschluß beruht. Ohne Offenbarung erkennen wir Gott als unendlich gerecht und unendlich barmherzig. Wie weit er in der Bethätigung seiner Gerechtigkeit

und wie weit in der Bethätigung seiner Barmherzigkeit gehen will, hängt ebenso von seinem freien Willen ab, wie das Maß, in welchem er seine unendliche Macht in der Schöpfung kund geben will. In der von ihm thatsächlich gewollten Ordnung der Dinge manifestirt er seine Barmherzigkeit in einer wahrhaft unbegreiflichen Weise, wie wir aus der Offenbarung wissen, und von Kindheit auf mit dieser trostreichen Wahrheit vertraut, glauben wir kaum, daß es anders sein könnte; wir sind geneigt, eine solche Bethätigung der Barmherzigkeit als einen nothwendigen Ausfluß von Gottes Wesenheit, und unsere Bekehrung zu Gott gleichsam als eine Gott erwiesene Wohlthat zu betrachten. Aber es könnte anders sein. Hätten wir keine Offenbarung, so wären wir im Unklaren darüber, ob Gott nicht vielleicht einen unwiderruflichen Urtheilsspruch nach jeder Sünde fälle. Doch dürfen wir deßhalb keine physische Nothwendigkeit der Offenbarung behaupten, schon aus dem Grunde nicht, weil wir nur in der Voraussetzung der Sünde ihrer bedürften, die Sünde aber zu meiden physisch möglich ist; aber auch nach der Sünde bedürften wir jener Erkenntniß nur in so ferne, als wir aus ihr die moralische Kraft gewinnen müßten, unser Leben nach Gottes Willen einzurichten; die physische Möglichkeit zu einem menschenwürdigen Leben wäre auch ohne sie vorhanden; endlich dürften wir, wie gesagt, auch ohne Offenbarung zuversichtlich erwarten, daß Gott uns nicht nach der ersten Sünde unwiderruflich von sich stößt, ja, daß er, wenn auch immer von Neuem beleidigt, so lange wir in dieser Welt leben, stets uns zu verzeihen bereit ist. Denn da er seine übrigen Eigenschaften, seine Allmacht, Weisheit und Güte in so glänzender Weise offenbart hat, so dürfen wir schließen, daß er sich auch in seiner Barmherzigkeit groß zeigen wird; schließen wir ja auch aus der Thatsache, daß er seine Güte und Weisheit und Barmherzigkeit so glänzend offenbart, mit der bloßen Vernunft auf die Furchtbarkeit der Strafen, durch welche er im Jenseits an den Verdammten seine Gerechtigkeit offenbaren wird.

6. So hat denn Gott die zu einem menschenwürdigen Leben nothwendigen Wahrheiten in die Schöpfung eingegraben, und uns in unsern natürlichen Erkenntnißfähigkeiten das Mittel gegeben, seine Schrift zu entziffern. Die Offenbarung ist also zum menschenwürdigen Leben nicht physisch nothwendig. Aber verfügen wir auch über die nothwendige moralische Kraft, welche zu jener

Geistesarbeit, zur Aneignung der vollen und klaren und zweifellosen Kenntniß jener Wahrheiten erforderlich ist? Ist die Offenbarung nicht wenigstens moralisch nothwendig?

Man könnte uns vorwerfen, daß wir mit dieser Frage unsern Gegenstand verlassen, da der Mangel an moralischer Kraft eine Unvollkommenheit unseres Willens, und nicht unseres Erkenntnißvermögens sei, und somit nicht durch eine Offenbarung, durch eine Mittheilung von Wahrheiten, sondern durch Mittel, welche die Willenskraft unterstützen, gehoben werden müsse; die neue Frage beschäftige sich also nicht mit der Nothwendigkeit einer Offenbarung, sondern mit der Nothwendigkeit einer Unterstützung unseres Willens. Aber dieser Vorwurf wäre nicht an seiner Stelle. Es ist einmal thatsächlich die Offenbarung, durch welche wir in den Besitz der zum menschenwürdigen Leben nothwendigen Wahrheiten gesetzt sind, und die große Leichtigkeit, mit welcher Alle, Ungebildete und Gebildete, zur vollen, klaren, zweifellosen Kenntniß derselben gelangen, verdanken wir sicher der Offenbarung. Nur lautet die Frage so, ob wir auch, wenn diese Offenbarung nicht existirte, und sich sonst Alles verhielte, wie jetzt, im Stande wären, uns aus eigener Kraft jene Wahrheiten anzueignen. Daß die physischen Fähigkeiten vorhanden sind, haben wir vorher gezeigt; nun folgt also naturgemäß die Frage, ob uns auch die moralische Kraft zu Gebote stehe. Ferner ist gerade die Schwäche des Verstandes, die große Schwierigkeit, die zu einem menschenwürdigen Leben nothwendigen Wahrheiten selbständig zu erfassen, ein Hauptgrund, weßhalb, wie wir sehen werden, die Offenbarung moralisch nothwendig ist. Wir wollen indessen nicht leugnen, daß auch ohne Offenbarung durch ein anderes Mittel die Erkenntniß jener Wahrheiten moralisch möglich gemacht werden könnte, und unsere Frage ist nur diese, ob ohne die Offenbarung in den Fähigkeiten und Hilfsmitteln, wie sie uns jetzt zu Gebote stehen, nicht nur die physische sondern auch die moralische Möglichkeit gegeben wäre, die zu einem menschenwürdigen Leben nothwendigen Wahrheiten zu erkennen und festzuhalten.

Die Berechtigung der in Theologie und Philosophie so häufig wiederkehrenden Unterscheidung zwischen physischer und moralischer Möglichkeit müssen wir natürlich voraussetzen; eine Erklärung dieser freilich so verschieden und manchmal ungenau verstandenen Termini würde den Gang unserer Untersuchung zu sehr stören. Nur sei

bemerkt, daß wir als physisch möglich dasjenige bezeichnen, was wir wenigstens bei absolut vollkommener Bethätigung aller unserer Kräfte und dem Aufgebote aller uns gegebenen Mittel vermögen. Damit das physisch Mögliche auch moralisch möglich sei, ist außerdem erfordert, daß es nicht so hohe Anforderungen an unsern Willen stelle, daß dieser der Aufgabe nothwendig erliegt. Ein Beispiel einer physisch aber nicht moralisch möglichen Aufgabe bietet uns die von den Theologen in Uebereinstimmung vorgetragene Lehre, daß sich kein Mensch in einer länger andauernden schweren Versuchung ohne die Gnade Gottes von der Sünde frei halten kann. Das physische Vermögen, auch ohne die Gnade der Versuchung zu widerstehen, ist offenbar vorhanden; denn fehlte dieses, so wäre die Sünde keine Sünde. Aber die moralische Möglichkeit fehlt, da der Mensch nicht im Stande ist, während eines längeren Zeitabschnittes beharrlich, die ganze ihm zu Gebote stehende Kraft zum Kampfe gegen die Versuchung aufzubieten. In allen Zeitpunkten einzeln genommen könnte er siegreich widerstehen, aber nicht in allen collectiv genommen. Obgleich man von vorneherein den Zeitpunkt nicht angeben kann, in welchem er fällt, — denn in jedem ist er frei, zu sündigen oder nicht, — so kann man doch von vorneherein mit Gewißheit behaupten, daß er fällt. — Der Grund, weßhalb Etwas für den Menschen moralisch unmöglich ist, ist immer in letzter Instanz die Schwäche seines Willens. Dasjenige aber, was eine Aufgabe so erschwert, daß der Wille ihr nicht gewachsen ist, kann sowohl eine Unvollkommenheit des Willens, z. B. ungeordnete Abneigung oder Zuneigung, wie auch eine Unvollkommenheit der andern Fähigkeiten, oder des Willens und der andern Fähigkeiten zugleich sein. Die Aufgabe, durch viele verwickelte Schlußfolgerungen zur irrthumsfreien, klaren und gewissen Erkenntniß einer Summe von Wahrheiten zu gelangen, kann für einen Menschen physisch möglich, aber doch so schwer sein, daß der Wille nicht die moralische Kraft besitzt, die Verstandeskräfte während der ganzen für die Untersuchung geforderten Zeit stets in der nothwendigen Weise zu appliciren und den Geist von Abschweifungen und übereilten Schlüssen ferne zu halten. Der entferntere Grund dieser moralischen Unmöglichkeit ist die Unvollkommenheit des Verstandes. Sind die Wahrheiten, um deren Erkenntniß es sich handelt, dazu noch dem Willen zuwider, wie die unbequemen religiös-sittlichen Wahrheiten,

so tritt zur Unvollkommenheit des Verstandes als weiterer Grund eine Unvollkommenheit des Willens.

Das Subject, für welches Etwas als moralisch unmöglich bezeichnet wird, kann ebensowohl eine Gesellschaft von Menschen, wie ein Individuum sein. Zuweilen ist dem Einzelnen Etwas unmöglich, was wechselseitige Unterstützung der Gesammtheit möglich macht. Umgekehrt aber kann auch Etwas dem Einzelnen möglich sein, was einer Gesammtheit als solcher unmöglich ist. Ueber eine Wahrheit, welche eine sehr schwierige wissenschaftliche Untersuchung voraussetzt, und über welche die Gelehrten niemals übereinstimmende Ansichten haben werden, mag ein einzelner Gelehrter sich Gewißheit verschaffen. Ein ganzes Volk als solches wird zu einer zweifellosen Erkenntniß nicht gelangen, da es sich auf das Zeugniß der Gelehrten verlassen muß, und diese in ihrem Urtheile nie übereinstimmen werden.

Wir haben also nicht nur zu untersuchen, ob einzelne Menschen die zu einem menschenwürdigen Leben nothwendigen Wahrheiten ohne Offenbarung besitzen können, sondern auch und ganz besonders, ob ohne Offenbarung die Menschheit als solche in ihren Besitz zu gelangen im Stande ist.

7. Den ersten Theil dieser Frage nun glauben wir bejahen zu müssen. Physische Möglichkeit ist vorhanden, wie wir gesehen. Moralische Unmöglichkeit wäre dann für jeden Menschen zu behaupten, wenn das Sträuben des Willens gegen die Annahme jener Wahrheiten und die Schwierigkeit der Forschung so groß wäre, daß kein Mensch jene Unlust zu besiegen und die zur Ueberwindung dieser Schwierigkeit nothwendige Energie aufzubieten vermöchte. Aber diese Hindernisse sind für einen Menschen um so geringer, je mehr er durch seine Geistesfähigkeiten hervorragt, und je weniger verkehrte Neigungen und äußere Einflüsse seiner Forschung hinderlich in den Weg treten. Wenn demnach die Schwierigkeiten auch wirklich so groß sind, daß der Durchschnittsmensch ihnen nicht gewachsen ist, so könnten doch wenigstens bei Einzelnen alle günstigen Umstände so zusammentreffen, daß wenigstens für sie die Ueberwindung der Schwierigkeiten möglich wäre. Wir müssen freilich eingestehen, daß die Geschichte nicht zu Gunsten unserer Annahme spricht. Selbst nicht die Geistesheroen in dem begabtesten Volke der heidnischen Welt, Plato und Aristoteles, gelangten in den Besitz

jener Wahrheiten, welche für ein menschenwürdiges Leben unumgänglich nothwendig sind. Während sie zu einem verhältnißmäßig reinen Gottesbegriffe durchgedrungen, brachten sie es hinsichtlich des Wesens und der Unsterblichkeit der Seele trotz unermüdlicher Geistesarbeit nur zu einer unsichern und durch ererbte Irrthümer getrübten Erkenntniß, und auf ethischem Gebiete verirrten sie sich zu sehr entehrenden Lehren, so daß z. B. Plato für seinen Musterstaat Weibergemeinschaft, Leitung der Kindererzeugung und der Erziehung der Kinder durch den Staat und Aufhebung des Privateigenthums vorschreibt und Mord und Aussetzung der Kinder sowie andere sehr entehrende Verbrechen zu den erlaubten Dingen rechnet. Aehnliches gilt von Aristoteles. Aber diese großen Denker waren in einer von Lastern verpesteten Atmosphäre aufgewachsen und hatten die Irrthümer ihres Volkes mit der Muttermilch eingesogen, weßhalb man wegen solch schwarzer Punkte in ihrem Lehrsysteme nicht behaupten darf, daß niemals ein in weniger ungünstigen Verhältnissen erzogener Mensch durch eigene Forschung zu reinern Erkenntnissen vordringen könnte.

8. Aber die Frage, ob einzelne Menschen ausnahmsweise sich die zu einem menschenwürdigen Leben nothwendigen Erkenntnisse ohne Offenbarung erwerben können, ist für uns Nebensache. Es fragt sich, ob das Menschengeschlecht als solches, d. h. in seiner übergroßen Mehrheit diese Erkenntnisse ohne Offenbarung besitzen könnte, und zwar lautet die Frage nicht, ob ein gedachtes, sondern ob das Menschengeschlecht, wie es jetzt wirklich ist, mit seinen sich gegen die Wahrheit sträubenden Neigungen und seinen dem Irrthum so zugänglichen Erkenntnißfähigkeiten, ob dieses Menschengeschlecht jene Wahrheiten erwerben und festhalten könnte, wenn es weder durch die übernatürliche Offenbarung, die es in der That erhalten, unterrichtet worden wäre, noch sich sonst eines andern jetzt nicht gegebenen höhern Beistandes zu erfreuen hätte; und diese Frage scheint uns verneint werden zu müssen.

Wir leugnen nicht, daß das Menschengeschlecht als solches die eine oder die andere dieser Wahrheiten aus eigener Kraft erkennen kann; ja, wir geben zu, daß es Wahrheiten unter ihnen gibt, deren es sich nicht einmal zu entledigen vermag, wie die Wahrheit von einem höchsten Wesen und unserer Pflicht, seinen Willen zur Norm unseres Handelns zu nehmen und einige ähnliche.

Was wir in Abrede stellen, ist dieses, daß es für die ganze Menschheit möglich sei, die Gesammtheit dieser Wahrheiten in jener Vollständigkeit und mit jener Klarheit und Gewißheit zu erkennen, mit welcher sie erkannt werden müssen, damit ein menschenwürdiges Leben möglich sei.

Zunächst machen wir darauf aufmerksam, daß Studium und philosophische Forschung nothwendig ist, um zu dieser Erkenntniß zu gelangen. Wir erinnern nur an jene Wahrheiten, welche wir beispielsweise als zum menschenwürdigen Leben nothwendig vorher (S. 286 n. 4) angeführt haben. Denn wenn auch die eine oder die andere, wie die Existenz eines höchsten Wesens und die Pflicht, dasselbe zu verehren und ihm zu gehorchen, dem Menschen sich gleichsam aufdrängt und ohne eigentliche philosophische Forschung erkannt wird, so gilt dies doch nur von wenigen. Eine klare und über jeden Zweifel erhabene Erkenntniß von der Vorsehung Gottes, von der Vergeltung im Jenseits, von der geistigen Natur und Unsterblichkeit unserer Seele, von der Unerlaubtheit des Selbstmordes, des Hasses unserer Feinde und der blutigen Rache, der Erstickung der Frucht im Mutterschoße, überhaupt der Vernichtung eines Menschenlebens, ferner der willkürlichen Auflösung der Ehe und unzüchtiger Handlungen verschiedener Art, wir sagen eine klare und ganz gewisse Erkenntniß — und eine solche ist zu einem menschenwürdigen Leben nothwendig, da sich eine dunkle und unsichere der Gewalt der auf Abwege drängenden Leidenschaften gegenüber machtlos erwiese — eine klare und gewisse Erkenntniß dieser Wahrheiten drängt sich uns nicht wie von selbst auf; sie wird durch philosophisches Studium, durch Schlußfolgerungen erworben und zwar durch eine Schlußfolgerung, welche ohne Offenbarung unvergleichlich schwieriger wäre, als sie jetzt ist. Denn wenn auch der christliche Philosoph in seinen Forschungen nicht von geoffenbarten Principien und Praemissen ausgeht, so ist ihm seine Forschung doch dadurch bedeutend erleichtert, daß er auf einem andern Wege schon von der Wahrheit unterrichtet ist, zu welcher seine Forschung nothwendig führen muß. — Wenn aber eine schwierige philosophische Forschung nothwendig ist, um zu jenen Wahrheiten zu gelangen, wie können dieselben Gemeingut Aller werden? Nur zwei Wege sind denkbar: entweder erwerben sich die einzelnen Menschen selbst jene Erkenntnisse durch Studium der Philosophie,

oder nur ein Theil der Menschheit schlägt diesen Weg ein, und die Uebrigen nehmen jene Wahrheiten auf das Ansehen dieses Gelehrtenausschusses hin an. Das erstere ist aber unmöglich, da nur einem geringen Bruchtheile der Menschheit die Talente, die Zeit und Gelegenheit für philosophische Studien zu Gebote stehen. Für die übergroße Mehrheit also bleibt als einziges Mittel, das Zeugniß einer kleinen Minorität von Gelehrten. Aber kann diese ihr jene Wahrheiten als Gemeingut der ganzen Menschheit zuführen? In der Voraussetzung, daß jene Gelehrten in ihren Ansichten übereinstimmten, wäre es vielleicht möglich. Aber wenn sie sich in verschiedene, sich bekämpfende Schulen theilen — und dies ist, wie wir sehen werden, unvermeidlich — existirt für die große Mehrzahl der Menschheit kein Mittel, zur gewissen Erkenntniß der zum menschenwürdigen Leben nothwendigen Wahrheiten zu gelangen. Wenn in einer Gesellschaft von zehntausend Menschen hinsichtlich der Erkenntniß einer Wahrheit neuntausend neunhundert von den übrigen abhängen und keinen vernünftigen Grund haben, das Zeugniß des einen, dem Zeugnisse des andern vorzuziehen, so können sie unmöglich, wenn jene hundert Männer entgegengesetzte Ansichten vertreten, eine dieser Ansichten mit zweifelloser Gewißheit annehmen. Mit voller Gewißheit bekennen sich heutzutage alle Menschen von gewöhnlicher Schulbildung zu der Wahrheit, daß der Wechsel zwischen Tag und Nacht durch eine Erdrotation, nicht durch einen Umlauf der Sonne um die Erde bewirkt werde, weil alle Fachgelehrten in dieser Lehre harmoniren; wenn diese, wie es im siebenzehnten Jahrhunderte der Fall war, sich gegenseitig bekämpften, und Männer von großem Ansehen auf beiden Seiten ständen, so könnte die große Mehrzahl der Menschen, welche über die für beide Ansichten vorgebrachten Gründe kein Urtheil haben, keiner derselben vernunftgemäß anhangen.

In den religiös-sittlichen Fragen ist die Uebereinstimmung der Träger der Auctorität um so nothwendiger, als sie so tief in das praktische Leben einschneiden. Aber gerade in diesen Fragen wäre eine Uebereinstimmung am allerwenigsten zu erwarten. Sie ist ohne Offenbarung moralisch unmöglich. Man schaue nur einmal auf die Kreise jener Gelehrten, welche der Offenbarung den Rücken zugewandt haben und, die Offenbarung ignorirend, selbständig ihre Systeme aufbauen. Welch ein Babel von Ansichten stellt sich uns

bar selbst über jene Wahrheiten, welche in erster Linie für ein menschenwürdiges Leben der Einzelmenschen wie für die Familie, den Staat, das sociale Leben überhaupt die nothwendige Grundlage bilden; über Gott und den Menschen, über das Diesseits und Jenseits, über Pflichten und Rechte. — Dieser Zwiespalt unter den Gelehrten, welche außerhalb der Offenbarung stehen, ist nicht nur eine Thatsache, sondern auch eine moralisch nothwendige Thatsache. Man beachte die Schwierigkeit der Untersuchung mancher jener Fragen, von denen wir sprechen. Von der täglichen Erdumdrehung überzeugen wir uns durch Beobachtung sinnenfälliger Erscheinungen; daß überhaupt eine Bewegung stattfindet, und sich entweder die Erde um ihre Axe oder die Sternenwelt um die Erde dreht, sieht ein Jeder, welcher seine Augen öffnet; daß nicht das Letztere, sondern das Erstere der Fall ist, davon überzeugen uns wieder sinnlich wahrnehmbare Erscheinungen, wie das Beharren der Pendelebene, ein zum Aequator hin stets zunehmendes Streben der Körper nach Osten u. dgl.; solchen einfachen, mit Augen sichtbaren Beweismomenten für die Wahrheit kann kein Beobachter seine Zustimmung versagen. Ganz anders aber verhält es sich mit den religiös-sittlichen Fragen. Sie treten nicht vor unser sinnliches Auge; sie sind rein geistiger Natur, und weil nicht der greifbaren, materiellen Welt, sondern dem Gebiete des Geistes angehörend, sind sie dem Menschen, welcher seiner Natur gemäß zunächst das Sinnliche und erst aus diesem das Uebersinnliche erkennt, weit fremder, als die Wahrheiten jener Wissenschaften, welche sich mit körperlichen Dingen beschäftigen. Man denke z. B. an die philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Kein geringerer Geist, als Plato, hat seine Hauptkraft auf die Erörterung derselben verwandt, und dennoch gestehen Männer, wie Cicero und Seneka, daß Plato sie nicht vollkommen überzeugt habe. — Aber nicht nur deßhalb wird unter den Gelehrten hinsichtlich jener Wahrheiten keine Uebereinstimmung herrschen, weil sie weit schwieriger zu erfassen sind, als die Wahrheiten der Sinnenwelt, sondern auch aus dem zweiten Grunde, weil der Wille vor manchen eine Abneigung hat. „Es war stets meine Ansicht“, sagt Plato im Epinomides, „daß die übrigen Wissenschaften allesammt nicht sonderlich schwer, die Schwierigkeit aber, recht leben zu lehren, überaus groß sei“. Ob sich unsere Erde um ihre Axe, oder die Sonne um die

Erde bewegt, ist für unser Leben gleichgültig. Aber ob wir Alles, was wir sind und haben, dem Willen Gottes zur Verfügung stellen müssen oder unabhängige Herren unserer selbst sind, ob auf ein Leben der Wollust eine Hölle, oder das Nichtsein folgt, ob das Eheband unbedingt unauflösbar, oder ob es erlaubt ist, eine zur Last gewordene Gattin zu verabschieden und eine andere an ihre Stelle zu setzen, diese und ähnliche Fragen sind von der schwerwiegendsten Bedeutung für unser praktisches Leben, und in seiner Hinneigung zur Freiheit und zum ungestörten Genusse tritt der Mensch nicht unparteiisch, sondern manchmal mit einer Hinneigung zum Irrthume an die Forschung. Damit er also die Wahrheit erfasse, muß er sich nicht nur der Arbeit eines unverdrossenen Forschens auf dem dunkeln Gebiete rein geistiger Wahrheiten unterziehen, sondern er hat auch manchmal gegen seine Vorliebe für den Irrthum zu kämpfen, damit er unparteiisch die Gründe und Gegengründe abwäge und sich nur nach Gründen, nicht gemäß seiner Hinneigung oder Abneigung entscheide. Diese doppelte Schwierigkeit ist so groß, daß sie selbst von den meisten fähigern und redlichen Forschern nicht in allen Untersuchungen überwunden wird. Denn wenn auch die volle Erkenntniß aller nothwendigen Wahrheiten für Einzelne moralisch möglich ist, wie wir oben zugegeben, so gilt dies doch sicherlich nur für überaus Wenige; der eine wird in diesem, ein anderer in jenem Punkte eine irrthümliche Ansicht vertreten, und so werden die meisten, um nicht zu sagen alle, Punkte controvers sein. Das Maß der Verwirrung wird aber dadurch voll, daß auch minder Befähigte und Unberufene, ja solche, welche Interesse an der Verbreitung des Irrthums haben, sich unter die Forschenden mischen und, oft mit größerem Nimbus von Gelehrsamkeit umgeben, als die ächten Vertreter der Wissenschaft, bei der Menge Glauben finden, wenn sie ihre Meinungen als Resultat gründlichen Studiums oder den erkannten Irrthum als unbezweifelbare Wahrheit hinstellen. Dies wäre also der Gelehrtenstand, welcher der Menschheit, wenn ihr die Offenbarung fehlte, eine klare und zweifellose Erkenntniß der zum menschenwürdigen Leben nothwendigen Wahrheiten erwerben müßte, dies gleichsam das Organ der Menscheit für die Erkenntniß jener Wahrheiten. Mit andern Worten: die Menschheit hätte kein Organ für die Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten. Denn jener Gelehrtenausschuß, welcher

im Namen der Menschheit nach denselben forscht, trägt ihr widersprechende Ansichten vor — und es kann nicht anders sein — und damit fällt für diejenigen, welche selbst zu philosophischen Studien nicht berufen sind, d. i. für den größten Theil der Menschen, das Mittel, zur Erkenntniß jener Wahrheiten zu gelangen, ganz weg.

9. Dieses unser Argument könnte man indessen gegen uns selbst zu wenden versuchen und sagen, daß, wenn Zwiespalt unter den Zeugen das Zeugniß werthlos macht, die größere Mehrzahl der Menschheit auch keine Gewißheit über die Existenz der christlichen Offenbarung als einer göttlichen haben könne, mithin auch diese nicht zur gewissen Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten genüge. Denn wie soll sich die große Menge von der Göttlichkeit der christlichen Offenbarung anders überzeugen, als dadurch, daß sie sich auf das Zeugniß jener verläßt, welche Studien über die Offenbarung gemacht? Nun aber findet sie ebenso große Namen auf der Liste der Gegner der Offenbarung, wie in den Reihen derjenigen, welche für ihre Göttlichkeit eintreten.

Aber die Sache ist eine durchaus verschiedene. Zunächst handelt es sich hier nicht um eine ganze Reihe von Wahrheiten, sondern um eine einzige, und zwar nicht um eine philosophische Wahrheit, sondern um eine geschichtliche Thatsache, um die Thatsache, daß Gott wirklich jene Summen von Wahrheiten der Menschheit geoffenbart hat. Freilich wird auch die Erkenntniß der Existenz Gottes vorausgesetzt. Aber einerseits ist diese leicht, und andererseits manifestirt sie sich der Menschheit gerade durch das übernatürliche Faktum der Offenbarung in einer ganz außerordentlichen Weise. Es handelt sich also nur um die gewisse Erkenntniß der Thatsache der göttlichen Offenbarung, und von dieser können sich Alle mit Leichtigkeit überzeugen. Bei der ersten Verbreitung des Christenthums wiesen sich die Verkündiger der neuen Lehre als gottgesandte Lehrer durch Wunder und Zeichen aus, welche ebensowohl Ungebildeten wie Gebildeten vollgültige Beweise ihrer göttlichen Sendung waren. Nachdem sich aber das Christenthum verbreitet hatte, so war es wiederum für diejenigen, welche in der Kirche geboren wurden, ein Leichtes, sich mit vollkommener Gewißheit von ihrer Göttlichkeit zu überzeugen. Denn Dank der Organisation, welche Christus seiner Kirche gegeben, findet der in ihr geborene und erzogene Christ in jedem Alter und auf jeder Bildungs-

stufe vollgültige, seiner Entwicklung und seinem Bildungsgrade entsprechende Beweise für die Wahrheit seiner Religion. Welch' ein großartiges und überwältigendes Zeugniß bietet sich schon dem Kinde dar, sobald es zu den Jahren der Vernunft gelangt! Millionen von Zeugen erheben sich für seine Religion aus allen Nationen. Sieht es ja seine Lehrer und Priester in Uebereinstimmung mit ihrem Bischofe, und somit alle Priester und Gläubige im weiten Umkreise einig in der Verkündigung und Annahme derselben Wahrheit und in der Verwerfung desselben Irrthums; seinen Bischof aber weiß es im Einklange mit dem Oberhaupte der Gesammtkirche und durch diesen mit den Bischöfen und Priestern und Gläubigen der ganzen Welt. Es sieht sich also in den großen Wahrheiten der Menschheit von einer Lehrauctorität unterrichtet, auf deren Worte alle Völker der Erde horchen, von einer altehrwürdigen Auctorität, welche auch die dahingegangene Generation erzogen hat, welche die Edelsten und Besten der vergangenen Jahrhunderte zu ihren gelehrigsten Schülern zählte, und für deren Lehren Tausende aus allen Völkern und Ständen Blut und Leben geopfert. Wenn das Kind bei Betrachtung dieser Universalität, Einheit und Dauer der Kirche, sowie der Heiligkeit ihrer Lehrer und der Früchte ihrer Thätigkeit schließt, daß sie wirklich das ist, wofür sie sich ausgibt, nämlich eine nicht durch Menschen, sondern von Gott selbst gestiftete Lehranstalt, und daß darum die von ihr vorgetragenen Lehren als göttlich geoffenbarte anzunehmen seien, so geht es bei diesem Schlusse freilich nicht so umsichtig zu Werke, wie ein Gelehrter, welcher einen wissenschaftlichen Beweis für die Göttlichkeit der Kirche aufzustellen sucht und ihn mit Berücksichtigung jedes möglichen und unmöglichen Einwurfes auf seine Stichhaltigkeit prüft; aber der Schluß des Kindes ist wirklich objectiv richtig, und wenn sich bei Erweiterung seines geistigen Horizonts Bedenken einstellen, welche früher keine Berücksichtigung gefunden, so ist es auch in seiner geistigen Entwickelung so weit fortgeschritten, daß es den Beweis allseitiger zu erfassen und die Zweifel zu lösen oder eine von Andern erhaltene Lösung aufzufassen vermag. Für diejenigen also, welche in der Kirche Christi geboren und erzogen sind, ist es nicht nur möglich, sondern auch leicht, zu einer festen und von jedem Zweifel unbehelligten Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Offenbarung zu gelangen. Sie leben sich

in einer der menschlichen Natur durchaus entsprechenden Weise in diese Wahrheit hinein, nämlich ähnlich, wie sich das Kind in die Ueberzeugung hineinlebt, daß diejenigen, welche sich als seine Eltern ausgeben, es wirklich sind. Zwischen ihrer Erkenntniß und der des Kindes besteht indessen auch wieder ein großer Unterschied. Während letzteres sich auf das Zeugniß zweier oder eines Menschen bei seiner Annahme verläßt, welches keine über jeden Zweifel erhabene Gewißheit begründen kann, gründet sich die Ueberzeugung der im Schoße des Christenthums Geborenen auf ein Zeugniß, welches genügt, auch im umsichtigsten Forscher jeden Zweifel zu beseitigen. Wenn das Kind heranreift, sieht es ein, daß es für seine Annahme kein jeden Zweifel absolut ausschließendes Zeugniß hinsichtlich seiner Eltern hatte, jemehr sich aber der Christ geistig entwickelt, um so klarer erkennt er, wenn er aufrichtig zu Werke geht, daß die Gründe, auf die er sich bei Annahme der Göttlichkeit seiner Religion verlassen, weit besser waren, als er früher eingesehen. Was kann uns mehr in einer Ueberzeugung bestärken, als die Erfahrung, daß die Gründe für dieselbe in dem Maße an Gewicht gewinnen, als wir reifer werden zu ihrer Beurtheilung?

Wir leugnen nicht, daß, wenn sich einmal eine feindliche Macht gegen die Offenbarung erhoben hat, wie es jetzt leider der Fall ist, das Ansehen der Gegner der Offenbarung und ihre Scheingründe die schon gewonnene Ueberzeugung großen Gefahren aussetzen können. Aber man bemerke zuerst, daß die feindliche Stellung so vieler Gelehrten gegen die Offenbarung ein Unglück ist, welches nicht ebenso der Natur der Sache gemäß kommen mußte, wie es in der Natur der Sache liegt, daß die Menschheit ohne Offenbarung keine übereinstimmende Auctorität haben kann hinsichtlich der nothwendigen Wahrheiten. Sich von der Thatsache der Offenbarung zu überzeugen, ist nicht schwer. Siebenzehn Jahrhunderte existirte das Christenthum, ohne daß innerhalb seiner Marken eine Schule bestand, welche seinen göttlichen Ursprung leugnete, wenn auch hier und da in Zwischenräumen von Jahrhunderten einzelne Zweifler auftauchten, um bald wieder spurlos zu verschwinden. Das neue Heidenthum, dessen Zeugen wir sind, an welches wir uns schon so gewöhnt haben, daß wir ihm fast eine gewisse Existenzberechtigung zusprechen, ist durch die freie Schuld der Menschen, durch Sünden, die leicht vermieden werden konnten, herbeigeführt; es ist ein durch die Schuld Vieler

über die ganze Menschheit heraufbeschworenes Unglück. Eine seiner schlimmen Folgen ist auch diese, daß das Ansehen der Abgefallenen die Erkenntniß der Göttlichkeit des Christenthums sehr erschwert und die schon gewonnene Ueberzeugung in Unvorsichtigen leicht erschüttert. Doch wird derjenige, welcher in der Kirche geboren und erzogen ist, niemals einer so großen Gefahr ausgesetzt, daß er ohne seine Schuld seinen Glauben verlöre.[1]) Denn abgesehen von der Gnade Gottes, welche ihn nie verläßt, sind denn doch die Zeugnisse für die Göttlichkeit des Christenthums so klar und einfach, daß eine jede vorurtheilsfreie Prüfung sich nothwendig für sie entscheidet. Man denke nur einmal nach über die wunderbare Ausbreitung des Christenthums, über die Heiligkeit und Erhabenheit seiner Lehren und die Früchte, die es getragen, sowie über das Leben und die Thaten seines Stifters. Man vergleiche z. B. die wie wenige Thatsachen der Weltgeschichte bezeugte Auferstehung Christi mit den von den Gegnern der Offenbarung ausgesonnenen Conjecturen über Ereignisse, welche nicht nur nicht in die geschichtliche Zeit, ja überhaupt nicht in die Zeit fallen, in welcher schon Menschen existiren, welche über sie Zeugniß ablegen könnten, sondern Millionen von Jahren vor der Existenz des ersten Menschen vor sich gegangen sein sollen. Wer wird sich für solche Conjecturen gegen eine geschichtlich klar bezeugte Thatsache entscheiden, wenn er ohne Vorurtheil an die Prüfung geht?[2])

---

[1]) Illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi. Vatic. Constit. Dogm. de Fide cp. 3.

[2]) Weit größer freilich sind die Schwierigkeiten für diejenigen Christen, welche außerhalb der katholischen Kirche geboren werden. Nicht nur ist für sie eine ganze Reihe von Beweisen für die Göttlichkeit des Christenthums verloren gegangen oder in die Ferne gerückt, wie die Einheit, Allgemeinheit und wunderbare Ausbreitung und Dauer der von Christus gestifteten Kirche, sondern es muß für sie auch aus dem Boden, auf welchem sie stehen, eine Menge von Bedenken emporsteigen. Nach der Grundlehre des Protestantismus bestand Gottes Offenbarung an die Menschheit darin, daß er ihnen ein Buch übergab, an dessen dunklen Sätzen ein Jeder seine Auslegekunst so gut er es versteht, zu versuchen hat, während Gott sich selbst zurückgezogen, ohne die Menschheit, die er der Offenbarung gewürdigt, in die Lage zu versetzen, sich über den Inhalt der Offenbarung Gewißheit zu verschaffen. Zur

Der Einwand gegen unsern Beweis ist also unbegründet: Es liegt in der Natur der Sache, daß ohne Offenbarung hinsichtlich der nothwendigen Wahrheiten keine Uebereinstimmung unter den Forschern herrschen, und somit die menschliche Gesellschaft als solche keine zweifellose Gewißheit über jene Wahrheiten haben kann, während die Kenntniß der Thatsache der Offenbarung für Alle möglich und an und für sich leicht, und nur wegen gewisser Umstände, welche durch die freie Schuld der Menschen herbeigeführt werden, manchmal schwierig ist.

10. Doch dürfte hier der Ort sein, einen Einwand gegen die vertheidigte Wahrheit selbst zu besprechen, den wir um so weniger außer Acht lassen können, als Manche ihn sehr zaghaft berühren und Andere unrichtig oder nicht ganz vollständig lösen. Wenn das Menschengeschlecht, so sagt man, nicht im Stande ist, die zu einem menschenwürdigen Leben nothwendigen Wahrheiten mit seinen natürlichen Fähigkeiten allein zu erkennen, so würde folgen, daß es nicht im reinen Naturstande, in welchem es ja auf seine natürlichen Kräfte allein angewiesen wäre, hätte erschaffen werden können. Mußte es ja vom allweisen und allgütigen Gott in jeder möglichen Ordnung so erschaffen werden, daß die Menschen fähig wären, ein ihrer Natur entsprechendes Leben zu führen.

Existenzbedingung des Protestantismus gehört es ferner zu behaupten, daß die gesammte Kirche bald nach ihrer Stiftung den gröbsten Irrthümern und einem abgöttischen Culte verfallen sei, und daß sie, die Säule und Grundfeste der Wahrheit, viele Jahrhunderte hindurch eine Schule des Irrwahnes geblieben. Solche Lehren empfehlen nicht die Wahrheit, daß die Kirche wirklich göttlichen Ursprunges sei; sie verbreiten vielmehr Unbehagen und Unlust an dieser von Gott vergessenen und Gottes unwürdigen Anstalt, und Angesichts solcher Grundthemata für die protestantischen Kanzeln und Kathedern braucht man nicht mit manchen Gelehrten tiefsinnige Untersuchungen über die so rapide Verbreitung des Unglaubens in protestantischen Kreisen anzustellen. Er mußte nothwendig kommen. Seine Existenz aber einmal vorausgesetzt, wie sie jetzt wirklich Thatsache ist, muß es naturgemäß vielen Protestanten äußerst schwer sein, sich eine völlig zweifellose Gewißheit über das Faktum der Offenbarung zu verschaffen. Sehen sie ja, daß selbst in diesem Punkte in ihrer Religionsgemeinschaft keine Uebereinstimmung herrscht, und in vielen Schulen, in welchen ihre eigenen Prediger gebildet werden, ja auf vielen Kanzeln in ihren Kirchen der übernatürliche Charakter der Stiftung des Christenthums geleugnet wird.

Wir können diese Schwierigkeit durch einen Hinweis auf die Erbsünde lösen und sagen, daß die Schwäche unseres Verstandes und die Verkehrtheit unseres Willens eine Folge der Erbsünde sei und mithin im reinen Naturstande, in welchem keine Erbsünde gewesen, auch nicht die Folgen derselben die Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten erschwert hätten. Allerdings sind jene Unvollkommenheiten eine Folge der Erbsünde, aber nur in so ferne, als wir in Folge der Erbsünde der über- und außernatürlichen Gaben verlustig gingen, welche unsere Natur in einer ihr an und für sich nicht zukommenden Weise vervollkommneten. Diese Gaben also hätten auch im reinen Naturstande gefehlt, und somit den Menschen auch in diesem dieselben Unvollkommenheiten des Verstandes und Willens angehaftet, welche jetzt sein Erbtheil sind, und man könnte ohne dem Bajanismus zu verfallen, nicht behaupten, daß Gott uns nicht mit jenen Unvollkommenheiten hätte schaffen können.[1]) Wir müssen uns also nach einer andern Lösung unserer Schwierigkeit umsehen. Einige Theologen haben angenommen, daß auch im reinen Naturstande die Offenbarung nicht gefehlt hätte. Aber diese Lösung wird mit Recht verworfen,[2]) da der unmittelbare Verkehr der Menschen mit Gott seinem Wesen nach zur übernatürlichen Ordnung gehört. Aber Nichts hindert anzunehmen, daß, wenn Gott uns im reinen Naturstande erschaffen, er uns durch natürliche Mittel in der Auffindung der nothwendigen Wahrheiten unterstützt hätte. In der Voraussetzung der rein natürlichen Ordnung wäre die Vorsehung eine andere gewesen, als sie jetzt ist. Jetzt hat uns Gott zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt, und die übernatürliche Vorsehung, durch welche er uns zu demselben hinleitet, schließt nothwendig eine Offenbarung, einen übernatürlichen Verkehr der Menschheit mit Gott ein.[3]) Wäre unser Ziel ein natürliches, so gäbe es statt der übernatürlichen Leitung eine natürliche, und in dieser hätte uns auch Gott, jene übernatürlichen

---

[1]) Pius V. und andere Päpste nach ihm haben die (55.) Proposition des Bajus verurtheilt: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. Cf. Denzinger, Enchir. n. 935. — Einige katholische Gelehrte haben sich bei Besprechung unserer Frage vor diesem Irrthume nicht genug gehütet.

[2]) Cf. Franzelin, De Divina Traditione et Scriptura. Ed. altera p. 626.

[3]) Vgl. oben S. 1.

Mittel geboten, durch welche es uns möglich gewesen, die uns nothwendigen Erkenntnisse zu erwerben und festzuhalten, Mittel, deren wir jetzt nicht bedürfen, weil die übernatürliche Mittheilung von Wahrheiten, die Offenbarung, an ihre Stelle getreten ist und sie im reichsten Maße ersetzt. Unsere Frage ist also ganz dieselbe, wie jene, welche in der Lehre über die Gnade zur Sprache kommt. Wenn wir mit unsern natürlichen Kräften und ohne den Beistand der Gnade in der jetzigen Ordnung der Providenz das Naturgesetz nicht beobachten können, so folgt hieraus freilich, daß wir auch im Stande der reinen Natur ohne göttlichen Beistand hierzu außer Stande wären; aber, wie wir jetzt des übernatürlichen Gnadenbeistandes sicher sind, dürften wir im Naturstande auf den natürlichen Beistand Gottes rechnen.

Welcher Mittel sich Gott in der Voraussetzung des reinen Naturstandes bedient hätte, um den Menschen die Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten zu ermöglichen, können wir dahingestellt sein lassen; tausende stehen im zu Gebote. Doch denken wir uns die Erschaffung eines Menschengeschlechtes im reinen Naturstande, so liegt es nahe, anzunehmen, daß Gott den unmittelbar erschaffenen Menschen das nothwendige Wissen eingießt, und durch sie die folgenden Generationen unterrichtet. Denn unmöglich kann ihr Geist bei ihrem Eintreten in die Welt tabula rasa sein, um erst allmählig in vielen Jahren mit den für das Leben nothwendigen Kenntnissen beschrieben zu werden. [1]) Als Erwachsene erschaffen, müssen sie auch mit voller geistiger Ausstattung ins Dasein treten, um so mehr, als die für eine normale Ausbildung des Geistes nothwendige Erziehung durch Eltern und Lehrer ihnen fehlt, sie selbst aber bald als Erzieher Anderer thätig sein müssen. Wir erheischen hiermit kein übernatürliches Eingreifen Gottes und kein über- oder außernatürliches Gnadengeschenk für den Menschen. Die unmittelbare Eingießung von Wissen durch Gott ist hinsichtlich der ersten Menschen ebensowohl etwas Natürliches, wie ihre unmittelbare Erschaffung mit vollständig ausgebildetem Körper, und gehört, wie diese, zur Begründung der Natur. Im Stande der reinen Natur wäre aber dem ersten Menschenpaare nur jenes Wissen mit auf den Weg gegeben worden, welches durch die natürlichen Erkenntniß-

[1]) Vgl. Suarez, De opere sex dierum l. III. cp. 9.

fähigkeiten erreichbar ist, und dieses würde der Mensch — so scheint es uns — nicht nach Art geoffenbarter Wahrheiten durch göttlichen Glauben besitzen, sondern nach Art natürlich erkannter Wahrheiten durch Einsicht. Wie indessen die ersten Menschen, welche unmittelbar und ohne Mitwirkung anderer Ursachen aus Gottes Hand hervorgehen, ohne Fehl sind an Leib und Seele, so treten sie auch mit einer reichen geistigen Ausstattung und ohne Irrthum ins Dasein. Aufgabe der Stammeltern also wäre es im reinen Naturstande, das empfangene Gut auf die Kinder durch Unterricht zu vererben, und, wenn das sich ausbreitende Geschlecht es nur versteht, die schon vorhandenen Kenntnisse festzuhalten, was ja bei Weitem leichter ist, als neue zu erwerben, so wird es nicht über die zum menschenwürdigen Leben nothwendigen Wahrheiten im Unklaren sein. — Doch auch den folgenden Generationen wird Gottes Vorsehung nicht fehlen. Ob sie aber seine Hülfe in größerem oder geringerem Maße erfahren werden, entscheidet ihr eigenes Verhalten; denn auch im reinen Naturstande können die Menschen durch Gebete und natürlich gute Werke natürliche Wohlthaten erflehen und verdienen, wie Sonnenschein und Regen, so Talente und Erfolg im Streben nach Wahrheit.

11. Die Frage indessen, wie das Menschengeschlecht im Naturstande diese Wahrheiten erkannt hätte, hängt nur indirect mit der Frage zusammen, welche uns jetzt beschäftigt. Diese lautet: Wäre das Menschengeschlecht, wie es jetzt ist, mit den Verstandes- und Willenskräften und mit den äußern Hilfsmitteln, die ihm jetzt zu Gebote stehen, die Offenbarung allein ausgenommen, wäre das so ausgestattete Menschengeschlecht im Stande, die zu einem natürlichen menschenwürdigen Leben nothwendigen Wahrheiten mit der erforderlichen Klarheit und Gewißheit zu erkennen? So gestellt führt uns die Frage wie von selbst zu einem neuen Beweise für unsere These von der Nothwendigkeit der Offenbarung, bei welchem wir nicht, wie vorher, aprioristisch von der Betrachtung der Schwierigkeiten, auf welche die Forschenden naturgemäß beim Studium der nothwendigen Wahrheiten stoßen, sondern von der Betrachtung concret historischer Verhältnisse ausgehen.

Nehmen wir einmal an, in einem braven christlichen Volke verschwände plötzlich die Offenbarung mit allen Institutionen des Christenthums, welche uns die Offenbarungswahrheiten übermitteln,

und die großen Wahrheiten über Gott und Unsterblichkeit, über die Pflichten gegen Gott und die Nebenmenschen sowie über die Beweggründe zu ihrer Beobachtung blieben nur in so ferne, als sie durch die Vernunft erfaßt und in unsern philosophischen Hörsälen gelehrt werden. In dieser Voraussetzung würde, nachdem die Sonne der Offenbarung verschwunden, wir sagen nicht für alle Einzelnen, sondern für die Gesammtheit des Volkes als solche, das übrig gebliebene Licht zu einem menschenwürdigen Leben nicht genügen; ja, wir fügen hinzu, daß auch dieser Rest von Licht bald schwinden würde.

Denn woher hat dieses Volk jetzt jene Wahrheiten? Es gewann dieselben nicht durch philosophische Forschung, sondern, abgesehen von der Erkenntniß, welche es von einigen wenigen durch einfache Betrachtung der Geschöpfe gewann, durch vertrauensvolle Hingabe an die Auctorität seiner Eltern und Lehrer; einen andern Weg schlug die große Masse des Volkes nicht ein und einen andern gibt es für dieselbe auch nicht. Aber schenkt das Volk seinen Lehrern ein so großes Vertrauen, weil es von ihrer wissenschaftlichen Tüchtigkeit überzeugt ist, oder nicht vielmehr deßhalb, weil es sie als christliche Lehrer und Uebermittler der von Gott mitgetheilten Wahrheiten achtet? Auf seinen Universitäten und gelehrten Schulen vertreten berühmte Namen Ansichten, welche mit den zu Hause und in Schule und Kirche vernommenen Lehren in geradem Gegensatze stehen, was dem Volke gar nicht unbekannt ist. Aber es bleibt den Lehren treu, welche es von seinen christlichen Lehrern empfangen. Und das mit Recht und durchaus vernunftgemäß. Auf eine Auctorität ist es einmal angewiesen, und daran läßt sich nichts ändern. Welche Gewähr aber kann es haben von der Fähigkeit, der Gewissenhaftigkeit und Leidenschaftslosigkeit der ihre Weisheit angreifenden weltlichen Lehrer? Keine oder nur eine höchst schwache, der Wichtigkeit der Sache ganz und gar nicht entsprechende. Aber welche hat es für die Wahrheit der von der Kirche vorgetragenen Lehre? Es empfing sie nicht von diesem oder jenem menschlichen Lehrer und hängt in ihrer Annahme nicht von der Gewissenhaftigkeit, Fähigkeit und Leidenschaftslosigkeit Einzelner ab, sondern es erhielt sie von einer Lehranstalt, welche den ganzen Erdball umspannt, die Jahrhunderte hindurch bestanden hat und nicht mit den Individuen auftaucht und wiederum verschwindet, für deren

Lehren die heiligsten und gelehrtesten Männer aller christlichen Jahrhunderte in die Schranken getreten; ja, weit mehr, es hat die allerhöchste Gewähr, das untrügliche Zeugniß Gottes für die von der Kirche vorgetragenen Lehren, sobald es über die göttliche Stiftung der Kirche und über die Verheißung des göttlichen Beistandes Gewißheit hat. Nun aber sind der Kirche, Dank der göttlichen Vorsehung die Kennzeichen ihres göttlichen Ursprunges so klar aufgeprägt, daß wenigstens derjenige, welcher in ihr geboren und erzogen ist, sich ganz leicht und ohne wissenschaftliches Studium von ihr überzeugt, und von Tag zu Tag von dieser Ueberzeugung mehr durchdrungen wird, je besser er sie kennen lernt und nach ihren Satzungen lebt. „Ist ja schon die Kirche selbst wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, ausgezeichneten Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit an allem Guten, wegen der Einheit bei ihrer Allgemeinheit und ihrer unüberwindlichen Fortdauer ein großartiger und beständig bleibender Beweis für ihre Glaubwürdigkeit und ein unwidersprechliches Zeugniß für ihre göttliche Sendung. Darum steht sie da einem unter den Völkern aufgerichteten Wahrzeichen vergleichbar, und ladet diejenigen, welche noch nicht znm Glauben gelangt sind zu sich ein, und gibt ihren eigenen Kindern die Gewißheit, daß der Glaube, den sie bekennen, auf einer unerschütterlichen Grundlage beruht“. [1])

Aber nun nehmen wir einmal an, um endlich zu unserer Voraussetzung zurückzukehren, diese Auctorität, von welcher das katholische Volk die großen Wahrheiten empfängt, verschwände; in dieser Voraussetzung stände Menschenweisheit gegen Menschenweisheit, Behauptung gegen Behauptung, System gegen System. Wohin soll dann das Volk sich wenden? Das Ansehen jener Gelehrten, welche für die Wahrheil eintreten, deren Zahl sich indessen nach Wegfall der Offenbarung naturgemäß bedeutend verringerte, würde der Wahrheit einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit verleihen; aber einer festen Ueberzeugung könnte sich das Volk vernünftigerweise nicht hingeben. Eine schwankende, unsichere, dunkle Erkenntniß der wichtigsten Wahrheiten reicht aber zu einem menschenwürdigen Leben nicht aus. Wie erniedrigend z. B. wäre es schon an und für sich für die Menschheit, über ihren Ursprung, über Gottes Wesen und

[1]) Vatic. Const. de fide cp. 3.

Vorsehung, über das Wesen des Menschen und sein Loos jenseits des Grabes keine volle Gewißheit zu haben! Und wie würde sich erst praktisch das Menschenleben gestalten, wenn es über die Vergeltung im Jenseits und unsere Pflichten hienieden nur dunkle, schwankende, ungewisse, sich widersprechende Meinungen gäbe? Man könnte uns mit Recht einwenden, daß die Bekämpfung der nothwendigen Wahrheiten, deren Zeugen wir sind, freilich Thatsache, aber nicht eine moralisch nothwendige Thatsache sei, und wir uns daher in einem Beweise, welcher die Nothwendigkeit der Offenbarung darthun soll, nicht auf jene heutzutage in den Schulen bestehende Verschiedenheit der Lehre berufen dürfen. Indessen, was wir mit Bezug auf unsere Zeit behaupten, läßt sich leicht auf jede andere übertragen. Man führe sich eine Zeit vor, in welcher die Lehrer der Philosophie sich hinsichtlich der nothwendigen Wahrheiten in schönster Harmonie miteinander und mit der Offenbarung befanden, etwa die beste Zeit des Mittelalters, und nehme an, in dieser Zeit verschwände die Offenbarung und für die zum menschenwürdigen Leben nothwendigen Wahrheiten ließen sich nur noch die philosophischen Gründe geltend machen, wie lange würde die Uebereinstimmung aller Lehrer hinsichtlich aller Wahrheiten noch dauern? Wir sind weit davon entfernt, die Philosophie für unfähig zu erklären, selbständig stichhaltige Gründe für jene Wahrheiten aufzustellen. Aber mögen wir die Beweise, welche vielfach wirklich vorgebracht worden sind, oder die Geistesrichtung mancher Lehrer auch in der besten Zeit ins Auge fassen, so überzeugen wir uns leicht, daß, wenn die Offenbarung weggefallen, und die innern Gründe für die philosophischen Wahrheiten durch das Zeugniß Gottes nicht mehr unterstützt worden wären, bald in vielen Fragen eine Uebereinstimmung in den Schulen nicht mehr bestanden hätte. Weit evidenter freilich ist es, daß jetzt bei der schon bestehenden Uneinigkeit über die nothwendigen Wahrheiten die weitaus größte Mehrheit des Volkes keine Gewißheit hinsichtlich derselben mehr haben könnte, wenn die Offenbarung verschwände. In Folge dessen würden nur wenige die Kraft finden, gut zu leben, und in Folge der nothwendig eintretenden Corruption würde auch das natürliche Licht, welches nach Wegfall der Offenbarung geblieben, fast ganz verschwinden.

12. Verstand und Wille beeinflussen sich nämlich natur- und

erfahrungsgemäß gegenseitig. Je schwächer das Licht ist, mit welchem der Verstand die Wahrheiten über die Pflichten und die Motive zur Pflichterfüllung erkennt, um so schwerer wird dem Willen die Uebung der Pflicht, und je verdorbener andererseits der Wille, je größer seine Abneigung gegen die Pflicht ist, desto weniger schickt sich der Verstand an, die Pflichten und die zur Erfüllung derselben bewegenden Wahrheiten einzusehen und festzuhalten. Nun ist uns jetzt schon die Erfüllung unser Pflichten schwer. Ein Jeder macht mit dem hl. Paulus in seinem Innern die Erfahrung, daß ein Gesetz in seinen Gliedern wohnt, welches dem Gesetze des Geistes widerstreitet und ihn unter dem Gesetze der Sünde gefangen hält.[1]) Wir gewinnen zwar im Hinblicke auf die Offenbarungswahrheiten und durch die Gnade Gottes die nothwendige Kraft zum Kampfe; aber wenn diese Hilfsmittel uns auch den Sieg ermöglichen, so machen sie ihn doch gewöhnlich nicht leicht. Wie würden nun aber erst die Schwierigkeiten wachsen, wenn das eine dieser Mittel, die Offenbarung, wegfiele, ohne daß ein Ersatz dafür einträte? Man beachte nur, wie groß die Unterstützung ist, mit welcher die Offenbarung dem Menschen im Kampfe gegen die Sünde zu Hülfe kommt. Kraft der Offenbarung sind wir über unsere Pflichten nicht im Unklaren, sondern wir kennen sie mit Gewißheit bis ins kleinste Detail, und wir haben sie nicht durch die Betrachtung der Geschöpfe und ihrer Beziehungen zu einander kennen gelernt, sondern von dem Sohne Gottes selbst sind sie uns verkündet worden. Was wir zu hoffen, wenn wir sie erfüllen, und was wir zu fürchten haben, wenn wir sie vernachlässigen, wird uns in der Offenbarung aufs Klarste vor Augen geführt, eine alle Begriffe übersteigende, nie endende Glückseligkeit für die treue Pflichterfüllung, und eine schreckliche ewig währende Höllenstrafe für die Vernachlässigung unserer Pflicht. In dem lebendigen und festen Glauben an diese Wahrheit bietet der Mensch alle Kräfte im Kampfe mit der Versuchung auf; die feste Ueberzeugung, daß sein Leben auf Erden weiter Nichts ist, als eine Vorbereitung auf ein ewiges Jenseits, söhnt ihn mit seinem Loose auf Erden aus, mag es auch das härteste sein, und ermuntert ihn zu Tugendwerken, für welche ja ein ewiger Lohn in Aussicht steht; und wenn es Wahrheiten gibt, welche den Menschen begeistern

---

[1]) Röm. 7, 18; Gal. 5, 17.

können, ohne Rücksicht auf eigenen Vortheil, aus reiner Liebe zu Gott die Gebote zu beobachten und ganz für Gott und die Nebenmenschen zu leben, so sind es die Wahrheiten von der Menschwerdung und dem blutigen Opfertode des Gottessohnes. — Alle jene Hauptwahrheiten unserer Religion nun werden Dank der vorzüglichen Organisation der Kirche Allen und Jedem von Jugend auf erklärt, werden dem Volke unaufhörlich wieder und wieder vorgehalten; als Vorbilder der Tugend stehen ihm seine Heiligen vor Augen — Vorbilder für jedes Geschlecht und Alter, für alle Stände und Lagen des Lebens — und in den mannigfaltigen Festen und Ceremonien der Kirche ziehen die Offenbarungslehren immer wieder von neuem gleichsam verkörpert vor seinen leiblichen Augen vorbei. Wenn nun aber, so schließen wir, trotz der Kraft, welche der Mensch aus der Offenbarung, für ein menschenwürdiges Leben gewinnt, [1]) der Kampf gegen die auf Abwege drängenden Leidenschaften so schwer ist, wie groß würde dann die Schwierigkeit erst sein, wenn alle jene in der Offenbarung dargebotenen Mittel verloren gingen, und an ihre Stelle jene schwache Erkenntniß träte, welche wir durch Studium gewinnen? Können wir nicht mit moralischer Gewißheit behaupten, daß sich bald die Zahl der Schlechten wenigstens verzehnfachen würde? Und wenn diese nun nach der alten Wahrheit: „was Jemand wünscht, das glaubt er", oder auch, „was Jemand fürchtet, das leugnet er", die Existenz von Pflichten, die sie versäumen, und die ewige Bestrafung, die sie fürchten, leugneten, so würde für die Gesammtheit die Erfüllung der Pflicht wiederum durch ein Doppeltes erschwert, einmal wegen der neuerdings eintretenden Verdunklung der Wahrheiten in Folge der Zunahme der Zahl derjenigen, welche sie leugnen, und zweitens wegen des so verderblich

---

[1]) Wenn wir den rein apologetischen Standpunkt wahren wollen, auf welchem wir noch nicht voraussetzen dürfen, daß die christliche Offenbarung auf Wahrheit beruhe, so können wir von letzterem gänzlich absehen. Thatsache ist es, daß das christliche Volk seine Kraft, ein menschenwürdiges Leben zu führen, der wirklichen oder vermeintlichen göttlichen Offenbarung verdankt. Ohne sie würde es dem finsteren Barbarenthume verfallen. — Zugleich sieht man aber, welche Bedeutung diese Erwägung für die Wahrheit von der Göttlichkeit der christlichen Offenbarung hat. Das Menschengeschlecht kann doch nicht einem Betruge die Möglichkeit, menschenwürdig leben zu können, verdanken.

wirkenden schlechten Beispiels des nunmehr weitere Kreise inficirenden Lasterlebens. Die folgende Generation wird darum wieder eine größere Zahl von Lasterhaften zu verzeichnen haben, die Wahrheiten werden wieder von einer größern Zahl geleugnet, und dieser Proceß wird sich wiederholen, bis mit den moralischen und religiösen Vernunftwahrheiten vollends aufgeräumt ist; es ist der Prozeß, welchen nach Beschreibung des hl. Paulus (Röm. 1) die Völker schon einmal auf ihrem Wege zum heidnischen Unglauben und zur heidnischen Corruption durchgemacht haben. In ihrem Lasterleben werden diejenigen, welche keine Offenbarung besitzen, auch die durch die Vernunft erkannten Religionswahrheiten niederhalten (V. 18); sie werden den durch die Vernunft erkannten Gott nicht als Gott verherrlichen und ihm Dank sagen (V. 21); darum werden sie auch das Licht der Wahrheit, das sie noch besitzen, verlieren, ihr unverständiges Herz wird verfinstert (V. 21), sie werden Thoren werden (V. 21), und entweder Gottes Dasein einfach wegleugnen oder dem Aberglauben und dem Dienste fremder Götter und den unnatürlichsten Lastern anheimfallen (V. 22 ff.). Ein zweites Heidenthum würde die nothwendige Folge des Verlustes der Offenbarung sein, ein weit schlimmeres, als das erste, weil die Schuld der Verwerfung der christlichen Offenbarung eine weit größere ist, als die Schuld der alten Heiden war, und weil es keine Aussicht auf Errettung aus dem neuen Heidenthume gäbe. Die geoffenbarte Religion, die Führerin zum übernatürlichen Ziele und die Vermittlerin übernatürlicher Gnade und Wahrheit, ist in der gegenwärtigen Ordnung auch die nothwendige Beschützerin der höchsten natürlichen Güter der Menschheit. Die Verhältnisse in jenen Ländern, welche mehr oder weniger von ihr abgewandt sind, bestätigen unsere Schlüsse.

13. Es könnte Manchem auffallen, daß wir zur Begründung der Nothwendigkeit der Offenbarung nicht jenen Beweis vorgeführt, auf den man bei Behandlung dieser Frage gewöhnlich das Hauptgewicht legt. Ueber diesen denn zum Schlusse einige Worte.

Auch wir betrachten die Universalität der tiefen Erniedrigung der Menschheit in der christlichen Zeit als eine vortreffliche Bestätigung der vorgelegten Wahrheit, daß ohne Offenbarung ein menschenwürdiges Leben unmöglich ist. Alle Völker waren der Vielgötterei, dem Sternen- oder Thier- oder Bilderdienste verfallen mit der einzigen Ausnahme jenes Volkes, das durch die

Offenbarung in der Erkenntniß der wahren Gottes erhalten und viele Jahrhunderte hindurch immer wieder zum Götzendienste abfallend durch neue Offenbarungen zum Dienste des wahren Gottes zurückgeführt wurde. Wir kennen die unwürdigen Vorstellungen, welche die heidnischen Völker von jenen Wesen hatten, von denen sie herzustammen und deren Launen sie hülflos anheimgegeben zu sein wähnten, sowie ihr fruchtloses Ringen nach einer reinern Erkenntniß, ihre Verzweiflung wegen der Ungewißheit über ihr Verhältniß zu dem höchsten Wesen und ihr Loos im Jenseits, ihre gräßlichen Menschenopfer und scheußlichen Orgien, ihr durch ihre unsittlichen Götterfabeln beschönigtes Lasterleben, die unter ihnen herrschende Verachtung der Menschenrechte, wie der Rechte der Sklaven, der Frauen, der Kinder und der Schwächlinge, die Lockerung der Familienbande und die Zerrüttung der socialen Verhältnisse im öffentlichen wie im Privatleben. Erwägen wir bei Betrachtung solch schrecklicher Zustände, daß, wenn auch ein Volk das andere an Corruption übertraf, dennoch die Corruption eine ganz allgemeine war, und sich kein einziges Volk — auch nicht das im Vergleiche zu andern Völkern hochstehende germanische — ohne Offenbarung von unwürdigen Lehren und entehrenden Sitten frei erhalten, so liegt der Schluß nahe, daß die Aufgabe für das Menschengeschlecht eine zu hohe sei; denn wäre sie es nicht, so würde doch wenigstens das eine oder das andere Volk von der allgemeinen Corruption ausgenommen sein.

Gegen einen solchen Schluß könnte man indessen einen begründeten Einwand erheben. Denn entweder schließt man aus der Thatsache, daß die tief gesunkenen heidnischen Völker sich aus ihrer Corruption ohne Offenbarung nicht emporarbeiten konnten, ein menschenwürdiges Leben sei ohne Offenbarung unmöglich, oder man schließt dieses aus der Universalität der Corruption. Aber bei dem ersten Schlusse geht man in der Folgerung zu weit. Mit Recht schließt man aus dem vergeblichen Bemühen aller unter das Niveau eines menschenwürdigen Daseins hinabgesunkenen Völker, zu menschenwürdigen Zuständen zu gelangen, daß corrumpirte Völker hierzu aus eigener Kraft nicht im Stande sind, aber nicht, daß auch ohne die Voraussetzung einer schon eingetretenen Corruption ein menschenwürdiges Leben ohne Offenbarung unmöglich ist. In der zweiten Schlußfolgerung fehlt ein

Glied der Beweisführung. Es würde offenbar nicht genügen, auf die Corruption eines Volkes hinzuweisen, um zu zeigen, daß die Corruption für jedes Volk ohne Offenbarung unvermeidlich sei. Ebenso würde es, um dies zu zeigen, nicht genügen, auf die Corruption aller Völker hinzuweisen, wenn alle Völker aus einem schon corrumpirten gemeinsamen Stammvolke als corrumpirte Völker hervorgegangen sind. In diesem Falle wäre nur ein einziges Volk der Corruption verfallen, und wir lernten durch einen Inductionsschluß nur, daß, die Corruption vorausgesetzt, eine Rückkehr zu menschenwürdigen Zuständen unmöglich sei, nicht aber, daß es ohne eine solche Corruption für ein Volk unmöglich sei, sich gegen das Eindringen der Corruption erfolgreich zu wehren. Damit also der aus der Universalität der Corruption der vorchristlichen Völker hervorgegangene Beweis vollständig sei, muß man zeigen, daß die einzelnen Völker als gesonderte Völker vor Eintritt der Corruption schon bestanden, und dann alle vergeblich bemüht waren, sich derselben zu erwehren. Dann ist der Inductionsbeweis vollkommen. Was von vielen Völkern trotz aufrichtigen Strebens auch nicht eines vermochte, gilt als unmöglich für alle. Vielleicht läßt sich jenes Moment in die Beweisführung einfügen, da man, je weiter man in der Geschichte eines Volkes zurückgeht, desto reinere religiöse Anschauungen und Sitten vorfindet. — Doch auch ohne dieses Moment ist jener Beweis für die Apologetik von großer Wichtigkeit. Das vergebliche Ringen der Völker, sich aus heidnischer Finsterniß und Corruption zu reinern sittlich-religiösen Ideen und einem menschenwürdigen Leben zu erheben, beweist wenigstens der Satz — den mit Plato Manche der hervorragendsten Männer zu Athen und Rom, an ihrer Philosophie verzweifelnd, ausgesprochen haben, — daß eine Rettung aus ihrer tiefen Versunkenheit unmöglich sei, wenn ihnen Gott nicht selbst die Hand reiche. Nun, Rettung ist gekommen. Die corrumpirten Völker wurden wie neugeboren. Wenn die heute noch von der ganzen Welt angestaunten Geistesheroen des Alterthums nicht im Stande waren, wie Voltaire sagt, die Sitten ihrer Nachbarn zu ändern, welche mit ihnen in derselben Gasse wohnten, was sollen wir dann von demjenigen sagen, welcher im verachtesten Winkel der Erde geboren, die ganze Menschheit regenerirte und alle Nationen, die seinen armen und ungebildeten Sendboten den Zutritt

zu ihrem Lande gestatteten, zu einer Reinheit der Sitten, Erhabenheit der religiösen Erkenntnisse und Heiligkeit des Lebens erhob und noch erhebt, von welcher die Heiden nicht einmal eine Ahnung hatten? Wer kann sich Angesichts dieses offenkundigen Wunders der Wahrheit verschließen, daß sein Werk das Werk Gottes war, und unser „Glaube nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft beruht?" [1])

[1]) I. Cor. 2, 5.

Ein alphabetisches Lied Jesus Sirach's.

Nachgewiesen von Prof. G. Bickell.

Die hebräische Poesie theilt mit der syrischen und der dieser nachgebildeten christlich-griechischen die uns etwas fremdartig berührende Eigenthümlichkeit, daß die Anfangsbuchstaben der Strophen, Distichen oder Verse nicht selten nach der Reihenfolge des Alphabetes geordnet sind. Mit Unrecht hat man dies als Spielerei und unpoetische Geschmacklosigkeit getadelt, da die alphabetische Anordnung die vollständige, erschöpfende Durchführung des Gegenstandes, gleichsam von A bis Z, symbolisiert und gerade der semitischen Dichtungsweise sehr angemeßen ist, welche vor allem darauf ausgeht, einem großen, die Seele des Dichters mächtig bewegenden Gefühle möglichst gründlich Luft zu machen und zugleich die Seele des Hörers durch allseitige Variation, ja Wiederholung des Grundgedankens auf das innigste mit demselben zu durchdringen.

Auf jeden Fall hat der biblische Kritiker, Metriker und Exeget Ursache, den alttestamentlichen Dichtern für die Anwendung der alphabetischen Kunstform dankbar zu sein, da ihm dieselbe nicht nur die Anfänge der Verse oder Strophen und damit der Sinnesabschnitte, sondern auch manche Abweichungen des jetzigen Textes von dem ursprünglichen anzeigt, wenn er nur nicht diesen Vortheil freiwillig durch die willkürliche Annahme aus der Hand gibt, der Dichter selbst habe sich in unbegreiflicher Launenhaftigkeit nicht an die doch von ihm gewählte und so leicht durchführbare alphabetische Anordnung gebunden. Noch wichtigere Dienste leistet das Alphabet, wenn es zur Wiederherstellung des verlorenen hebräischen Urtextes

beiträgt, wie es bei dem in diesem Aufsatze zu besprechenden Liede der Fall ist.

Das alte Testament enthält 15 vollständige alphabetische Dichtungen. In den Psalmen 111 und 112 (die Zählung folgt hier immer dem hebräischen Texte) ist das Alphabet auf die Anfangsbuchstaben der Halbverse (Stichen), in dem Psalme 145, dem Lobe der guten Hausfrau (Prov. 31, 10—31) und dem vierten Klageliede auf die der Doppelverse (Distichen, Parallelen) vertheilt. Dasselbe gilt von den Psalmen 25 und 34, sowie von dem Liede Jesus Sirach's (51, 13—30, Vulgata 51, 18—38); diese drei Lieder fügen aber am Schluße noch ein mit P beginnendes Distichon hinzu und können deshalb, um die Theilung in vierzeilige Strophen zu ermöglichen, den Buchstaben H und W statt eines Distichons nur je einen einzigen Stichos zuweisen. Auch in dem Liede Nahum's (1, 2—10) gegen Ninive bilden die Anfangsbuchstaben der Distichen das Alphabet, jedoch so, daß die Buchstaben von Samekh bis Taw abwechselnd parweise und einzeln an die Anfangsbuchstaben B bis W angeschloßen sind (über das Genauere vgl. man meine Carmina Veteris Testamenti metrice, S. 212). Die alphabetischen Buchstaben stehen am Anfange vierzeiliger Strophen in den Psalmen 9—10 (Septuaginta und Vulgata richtig 9) und 37, am Anfange dreizeiliger in den drei ersten Klageliedern, deren drittes aber den Strophenbuchstaben nicht nur einmal, sondern vor jedem Stichos des Tristichons setzt. Aehnlich hat Psalm 119 für jede seiner achtzeiligen Strophen einen Buchstaben des Alphabets, welcher dann vor jeder Zeile wiederholt wird. Rätsehlhaft ist die Erscheinung, daß in dem Psalme 9—10 (wahrscheinlich auch 34), sowie in dem zweiten, dritten und vierten Klageliede und dem Liede Nahum's der Buchstabe P dem Ajin vorhergeht.

Unvollständige oder zweifelhafte Spuren alphabetischer Anordnung finden sich in dem Liede Cant. 4, 9—11, dessen drei Strophen mit den Buchstaben L, M, N beginnen; wenn hier kein Spiel des Zufalles vorliegt, so würde diese Erscheinung beweisen, daß jenes kurze Lied Fragment eines vollständigen alphabetischen wäre. Dagegen erklärt sich die Thatsache, daß die drei ersten Strophen des Psalmes 22 mit den Buchstaben Alef, B, G anfangen, einfach aus der anfangs vorhandenen, aber alsbald wieder

aufgegebenen Absicht des Dichters, die alphabetische Kunstform anzuwenden. In dem Buche Job (3, 8—12) ist das Beginnen der Distichen mit J, Kaf, L, M sicher nur Zufall, da in dieser unvergleichlich erhabenen Dichtung jede derartige Absichtlichkeit störend wirken müßte. Dagegen scheinen in der ersten salomonischen Spruchsammlung (Prov. 10, 1—22, 16) Spuren von Zusammenstellung der Sprüche nach gleichem Anfangsbuchstaben vorzukommen. So beginnen die Sprüche 11, 9—12 (wozu vielleicht noch V. 7 hinzukommt, da sich V. 8 besser an V. 6 anschließt, wodurch dann auch drei mit Çade beginnende Sentenzen zusammengebracht würden) mit B; 20, 7—9 und die nur nur durch einen, vielleicht umgestellten, Vers davon getrennten V. 4—5 mit M; ebenso 20, 24—26, worauf ein mit N beginnendes Distichon folgt; endlich 22, 2—4 mit Ajin.

Nur in dem alten Testamente findet sich eine Art von Gedichten, welche ich alphabetisierende genannt habe. Sie sind zwar nicht alphabetisch, bestehen aber aus ebenso vielen Stichen oder Distichen oder Strophen, als das hebräische Alphabet Buchstaben hat, nämlich 22. Die Absichtlichkeit dieser Zahl ergibt sich aus ihrem unverhältnismäßig häufigen Vorkommen, aus der fast durchgängigen Zusammenstellung dieser „alphabetisierenden" Lieder mit andern alphabetisierenden oder wirklich alphabetischen, auch aus dem sentenzenartigen, musivischen, einer straffen Gedankenfolge entbehrenden Charakter, welcher diesen Liedern mit den alphabetischen gemeinsam zu sein pflegt. Die Zahl 22 entsteht durch die Stichen in dem zweiten und dritten Orakel Balaam's (Num. 23, 18—24; 24, 3—9; das erste Orakel, Num. 23, 7—10, hat 7 Distichen) und den Psalmen 66, 13—20; 146 (Sept. und Vulg. 145) und 147, 1—11 (Septuaginta und Vulgata richtig 146); durch die Distichen in dem fünften Klageliede, dem Gebete Jesus Sirach's (51, 1—12, Vulg. 1—17) und den Psalmen 33, 38, 39, 49, 50, 94, 103, 115, 116; durch die Strophen in der Psalmentrilogie 105—107 Für das Einzelne verweise ich auch hier auf die Carmina V. T. metrice.

Sonderbarerweise blieben die bisher angeführten Erscheinungen in einem seit Jahrtausenden von Juden und Christen auf das Eifrigste durchforschten Buche trotz ihrer Wichtigkeit für die Kritik verhältnißmäßig so wenig beachtet, daß meine Ausgabe der alttestamentlichen Dichtungen hier noch eine reiche Nachlese gefunden

hat.[1]) Von den alphabetisirenden Gedichten war bisher nur das fünfte Klagelied anerkannt; Hengstenberg zählte auch die Psalmen 33 und 38 dazu, was Hupfeld (zu Ps. 38) „nur als ein Beispiel anführt, wessen er fähig ist". Sogar bei den meisten ganz alphabetischen Liedern erübrigte mir noch, die volle Regelmäßigkeit der Reihenfolge wieder herzustellen, worüber ich namentlich auf meine Bemerkungen zu Psalm 9—10, 25, 37 verweise. Zwei derselben waren aber bisher ganz unbeachtet geblieben, nämlich das künstlicher angeordnete Alphabet in dem Hymnus, mit welchem Nahum seine Prophetie eröffnet[2]), und das Lied Jesus, des Sohnes Sirach's, am Schluße des Buches Ecclesiasticus.

Die äußere Form des zuletzt genannten Liedes ist allerdings durch den Verlust des hebräischen Urtextes der unmittelbaren Beobachtung entrückt; jedoch läßt sich dieser durch Vergleichung der beiden direct aus dem Hebräischen geflossenen Uebersetzungen, der griechischen und syrischen, mit fast völliger Sicherheit bis auf den Wortlaut wiedergewinnen, worauf sich dann die alphabetische Anordnung in der bereits angegebenen Weise ergibt. Selbstverständlich muß zu diesem Zwecke sowohl der griechische als der syrische Text mittelst aller zugänglichen kritischen Hilfsmittel festgestellt werden, wobei stets diejenige Lesart das Vorurtheil der Ursprünglichkeit für sich hat, welche mit der anderen unmittelbaren Uebersetzung übereinstimmt. Im Folgenden ist eine solche Feststellung der beiden Texte versucht, wobei der griechische durch die aus ihm gefloßene Vulgata, jedoch mit Substitution der beßeren Lesarten und gelegentlicher Beifügung des griechischen Wortlautes, der syrische durch eine genaue deutsche Uebersetzung vertreten ist.

Zum griechischen Texte ist insbesondere zu bemerken: In

[1]) Ebenso haben sämmtliche Herausgeber der Gedichte des hl. Ephraem (mich selbst mit eingeschloßen) deren alphabetische und akrostichische Anordnung übersehen und für die Textkritik nicht benützt, wie Abraham Geiger (Z D M G 1867, S. 469) hervorhebt. Doch erwähnte die alphabetischen Lieder Ephraem's schon früher, außer J. S. Assemani, auch Gildemeister im Jahre 1842 (Beiträge zum Bremischen Magazine, S. 29). Ueber die wichtigen Ergebnisse dieser Erscheinung für die syrische Hymnologie werde ich gelegentlich näheres mittheilen.

[2]) Nur einige Buchstaben im Anfange erkannte G. Frohnmeyer (angeführt in Delitzsch's Commentare, zu Ps. 9).

V. 15 a muß derselbe nach der lateinischen Uebersetzung hergestellt werden (vielleicht ἐξήνθησεν ὡς περκαζούσῃ σταφυλῇ); desgleichen in V. 19 b, wo auch der syrische Text eine Lesart wie ποιήσει αὐτῆς voraussetzt. In V. 19 d entscheidet der syrische Text für ἐπενόησα. Am Anfange des 24. Verses führen die Lesarten καὶ ὅτι, διότι, τί ὅτι auf ein ursprüngliches τί ἔτι zurück, was die Vulgata (quid adhuc) bewahrt hat und der Syrer bestätigt. Die Umstellung des zweiten Kaf-Stichos mit dem ersten Lamed-Stichos in dem gewöhnlichen griechischen Texte wird durch den Syrer, die Vulgata, Cod. Sinait. und Alex. widerlegt.

Der syrische Text hat nach dem zweiten Worte des Liedes eine lange Lücke, welche bis zu V. 15 b reicht und Veranlaßung bot, daß erst von V. 25 b an die Weisheit (chekhm'tô, auch im Syrischen Femininum) als das von dem Dichter erstrebte und gepriesene Object erscheint, während vorher alle auf dasselbe bezüglichen Suffixe masculinisch sind. Im Sinne des jetzigen verstümmelten Textes sollen sie sich wohl in V. 15 auf den am Schluße des vorhergehenden Liedes erwähnten „Namen Gottes", weiterhin aber auf die „Lehre" (julpônô, im Syrischen Masculinum) beziehen. Im Deutschen habe ich überall das Femininum gesetzt, da diese Störung sicher nicht dem syrischen Uebersetzer, sondern einem späteren Abschreiber zur Last fällt. Dasselbe gilt wohl auch von der Umstellung des Stichos 20 a, welcher um zwei Stichen zurückgeschoben ist. In V. 16 a habe ich mir eine ganz evidente Emendation nach dem Griechischen erlaubt; die absurde jetzige Lesart („und ich betete sein Gebet, als ich klein war") ist nämlich dadurch entstanden, daß man die Form vaç'lît als v'çallît aussprach, dann aber, um wieder Sinn in den Satz hineinzubringen, ç'lûtêh hinzufügte und ednô durch Weglaßung eines Buchstabens in —nô verwandelte.

Zum Verständnisse der folgenden Gegenüberstellung des griechisch-lateinischen und syrischen Textes beachte man noch, daß die Stichen bereits nach dem Resultate des Herstellungsversuches abgesetzt sind. Es ist also keine Rücksicht darauf genommen, daß im griechischen Texte ἐν προσευχῇ μου zu V. 13 gehört, das Kaf-Distichon durch Ausfall mehrerer Worte auf einen einzigen Stichos reduciert und das Schin-Distichon durch einen Uebersetzungsfehler an der falschen Stelle getheilt ist; im syrischen aber die Auslaßung einiger Worte eine falsche Theilung des Chet-Distichons bewirkt hat.

Cum adhuc junior essem, priusquam oberrarem,
quaesivi sapientiam palam.
In oratione mea ante templum postulabam pro illa,
et usque in novissimis inquiram eam.
Effloruit tamquam praecox uva;
laetatum est cor meum in ea.
Ambulavit pes meus iter rectum (ἐν εὐθύτητι);
a juventute mea investigabam eam.
Inclinavi modice aurém meam et excepi illam;
et multam inveni in meipso (ἐμαυτῷ) sapientiam.
Multum profeci (προκοπὴ ἐγένετό μοι) in ea;
danti mihi sapientiam dabo gloriam.
Consiliatus sum enim, ut facerem illam;
et zelatus sum bonum et non confundar.
Colluctata est anima mea in illa,
et in faciendo (ποιήσει) eam confirmatus sum (διηκριβωσάμην).
Manus meas extendi in altum,
et insipientiam (τὰ ἀγνοήματα) ejus intellexí.
Animam meam direxi ad illam,
et in purificatione inveni eam.
Possedi cum ipsa cor (καρδίαν ἐκτησάμην μετ' αὐτῆς) ab initio;
propter hoc non derelinquar.
Venter meus conturbatus est quaerendo (τοῦ ἐκζητῆσαι) illam;
propterea bonam possidebo (ἐκτησάμην) possessionem.
Dedit Dominus linguam meam mercedem meam,
et in ipsa laudabo eum.
Appropiate ad me, indocti,
et congregate vos in domum (αὐλίσθητε ἐν οἴκῳ) disciplinae!
Quid adhuc retardatis (ὑστερεῖτε) in his,
et animae vestrae sitiunt vehementer?
Aperui os meum et locutus sum:
comparate vobis sine argento!
Collum vestrum subjicite jugo,
et suscipiat anima vestra disciplinam!
In proximo (ἐγγύς) est
invenire eam.
Videte oculis (ἐν ὀφθαλμοῖς) vestris, quia modicum laboravi,
et inveni mihi multam requiem!
Assumite disciplinam in multo numero
argenti, et copiosum aurum possidete in ea!
Laetetur anima vestra in misericordia ejus,
et non confundemini in laude ipsius!
Operamini opus vestrum ante tempus,
et dabit vobis mercedem vestram in tempore suo.

Ich war jung,

. . . .

. . . . . .

. . . .

. . . .

und ich hatte Wolgefallen an ihr und suchte sie.
Betreten hat mein Fuß Geradheit, o mein Herr,
und von meiner Jugend an kannte ich Lehre.
Und ich neigte ein wenig das Ohr,
und viel fand ich Lehre.
Ihr Joch war mir zur Ehre,
und meinem Lehrer werde ich Lobpreis geben.
Ich sann darauf
gutes zu thun, und werde nicht umkehren, wenn ich sie finde.
Angeschloßen hat sich meine Seele an sie,
und mein Angesicht habe ich nicht abgekehrt von ihr.
Meine Hand hat geöffnet ihre Thüre,
und ich suchte sie und erkannte sie.
Ich richtete meine Seele auf sie hin und werde sie in Ewigkeit nicht vergeßen,
und in Reinheit habe ich sie gefunden.
Und ein Herz erwarb ich mir von Anbeginne;
deshalb werde ich sie nicht laßen.
Meine Eingeweide brennen wie ein Ofen, zu schauen auf sie;
deshalb habe ich erworben gutes Besitzthum.
Gegeben hat mein Herr meiner Zunge Lohn;
und mit meinen Lippen werde ich ihn preisen.
Bieget ab zu mir, o Thoren,
und weilet im Hause der Lehre!
Wie lange noch wollt ihr ermangeln dieser Dinge,
und wird euere Seele durstig sein nach Einem?
Ich habe geöffnet meinen Mund und geredet mit ihm:
nehmet euch Weisheit ohne Geld!
Und eueren Hals bringet unter ihr Joch,
und es empfange euere Seele Zucht!
Nahe ist sie dem, der sie sucht;
und wer seine Seele darauf richtet, findet sie.
Sehet mit eueren Augen, daß ich mich wenig um sie gemüht habe,
und sie gefunden habe viel!
Höret an meine Lehre ein wenig,
und Silber und Gold werdet ihr erwerben durch mich!
Es freue sich euere Seele über meine Buße,
und schämet euch nicht meiner Lobpreisung!
Wirket euer Werk, wann es noch nicht Zeit dazu ist,
und es wird gegeben werden euer Lohn zu seiner Zeit!

Daß hier wirklich ein alphabetisches Lied vorliegt, ergibt sich schon bei oberflächlicher Betrachtung der syrischen Uebersetzung, in welcher wegen der Verwandtschaft der Sprachen die Versanfänge des hebräischen Originals noch einigermaßen durchschimmern müßen, mit wahrhaft mathematischer Evidenz. Von den 22 (hier mit Einschluß des zweiten P am Schluße 23) Buchstaben des hebräischen Alphabetes sind 2 (W, S) abzurechnen, da die betreffenden Verse im Syrischen verloren gegangen sind; von den in Betracht kommenden 21 stehen aber nicht weniger als 12 (Alef, D, W, J, L, M, Ajin, erstes P, Çade, Kof, Schin, Taw) noch im Syrischen an der Spitze ihres Verses, wenn man von der vor L und Ç eingeschobenen Copula, deren Nichtursprünglichkeit durch das Griechische bezeugt wird, absieht. Ein dreizehnter Anfangsbuchstabe (Chet) ist nur deshalb nicht der erste, sondern der dritte seines Verses, weil im Syrischen statt der Grundform des Verbums chašab das Ethpaal desselben steht. Daß auch Samekh seinen Vers beginnt, scheint jedoch zufällig, da das Hebräische hier wohl ein anderes Verbum hatte. Die wenigen noch übrig bleibenden Anfangsbuchstaben ergeben sich (mit Ausnahme des Zajin) sofort, wenn man das hebräische Aequivalent des betreffenden syrischen Wortes sucht und etwaige Ungewißheiten (namentlich H, Tet, Kaf) durch Vergleichung der griechischen Uebersetzung entscheidet. Doch den einleuchtendsten Beweis wird die folgende metrische Transscription [1]) und Verdeutschung meiner Zurückübersetzung in das Hebräische liefern.

Alef: 'Nî b'ʿód naʿr líf'ne t'ʿóti
Biqqášti chókhma l'nókhach.
Bet: Bit'fillatí š'iltíha,
Veʿád qeç édrešáha.

Gimel: Gam'lá keʿénab bóšel,
Jismách libbí ʿaláha.
Dalet: Dar'khá raglí bemíšor:
Minnʿúrotáj ch'qartíha.

---

[1]) Das Versmaß ist, wie sich voraussetzen läßt, identisch mit dem der beiden Psalmen (25 und 34), welche dieselbe alphabetische Anordnung haben; ist ja doch, wie oben gezeigt wurde, diese Anordnung geradezu auf vierzeilige Strophen berechnet. Die Strophe besteht also aus vier siebensilbigen Stichen, von welchen je zwei eine Parallele bilden.

He:	Hiϑϑíti kím'aϑ ózni,
Waw:	Veráb maçá't- li músar:
Zajin:	Zot hájetá li l'khišron;
	Lim'chákk'mi étten kábod.
Chet:	Chašábti, lá'bod íttah;
	Va'qánne' ϑób, v'lo' -bóša.
Tet:	Θ'bu'á nafší betókhah,
	V'fanáj el ''bódatáh σamt-,
Jod:	Jadáj peráσt- lammárom,
	Vaáσgah váedá'ah.
Kaf:	Konánti náfš- eläha,
	Ub'ϑóhar méça'tíha.
Lamed:	Leb qánit- báh merééit;
	'Al kén lo' á'zebäha,
Mem:	Me'áj nikhm'rú lenóç'rah;
	'Al kén qanít- qinján ϑob.
Nun:	Natán Jah líl'šon- σákhar,
	Ubíσ'fatáj 'šabb'chännu.
Sameth:	Surú eláj, kesílim,
	Vehítlon'nú b'bet músar!
Ajin:	'Ad mátaj táchs'ru hénna,
	Venáfšekhém ç'meá m'od?
Pe:	Patáchti fí, ya'dábber:
	Q'nu lákhem chókhma b'ló' khasp!
Çade:	Çavvárekhém t'nu b''úllah,
	Vetíqqach náfš'khem músar!
Kof:	Q'robá hi' límešách'rah,
	Um'khónen náfšo móç'ah.
Resch:	R'u b''énekhém: m'aϑ 'ámalt-,
	Vaéškach lí rab m'núcha!
Schin:	Šim''ú musár kemíspar,
	V'khasp v'záhab ráb tiqnú bah!

Taw: Tiσmách nafš'khém bechásdo,
V'al táchp'ru bít'hilláto!
Pe: Paᶜ'lú foᶜl'khém lif'néᶜet,
V'juttán σ'khár'khém beᶜítto!

Empfehlung der Weisheit auf Grund eigener Erfahrung Jesus Sirach's.

LI 13 Als ich noch jung war, bevor ich irrte,
Suchte ich die Weisheit offen.
14 In meinem Gebete flehte ich um sie,
Und bis zum Ende werde ich sie aufsuchen.

15 Sie blühte auf gleich einer reifenden Traube;
Es freute sich mein Herz über sie.
Betreten hat mein Fuß Ebenes;
Von meiner Jugend an forschte ich ihr nach.

16 Ich neigte ein wenig mein Ohr,
Und viel fand ich für mich der Zurechtweisung.
17 Sie ward mir zum Vortheile;
Dem, welcher mich weise macht, werde ich Ehre geben.

18 Ich sann darauf, mit ihr zu arbeiten;
Und ich beeiferte mich, Gutes zu thun, und ich werde nicht zu Schanden werden.
19 Versenkt ist meine Seele in sie,
Und mein Angesicht habe ich auf ihren Dienst gerichtet.

Meine Hände habe ich erhoben zur Höhe,
Und ich habe sie gepriesen und sie erkannt.
20 Gerichtet habe ich meine Seele auf sie hin,
Und in Reinheit habe ich sie gefunden.

Verstand erwarb ich durch sie von Anfang an;
Deshalb werde ich sie nicht verlaßen.
21 Mein Inneres war aufgeregt, sie zu suchen;
Deshalb erwarb ich guten Besitz.

22 Gegeben hat der Herr meiner Zunge Lohn,
Und mit meinen Lippen werde ich ihn preisen.
23 Nahet euch zu mir, Unerfahrene,
Und weilet im Hause der Unterweisung!

24 Wie lange noch wollet ihr entbehren solches,
Und euere Seele dürstet doch sehr?
25 Ich habe geöffnet meinen Mund und geredet:
Erwerbet euch Weisheit ohne Geld!

26 Eueren Hals ergebet in ihr Joch,
Und es nehme an euere Seele Zucht!
Nahe ist sie dem, welcher sie suchet;
Und wer seine Seele darauf richtet, findet sie.

27 Sehet mit eueren Augen: wenig habe ich mich abgemüht,
Und habe gefunden für mich viele Ruhe!
28 Höret Zurechtweisung nur ein wenig,
Und Silbers und Goldes viel erlanget durch sie!

29 Es freue sich euere Seele ob seines Erbarmens,
Und nicht sollt ihr zu Schanden werden bei seinem Lobe!
30 Wirket euer Werk vor der Zeit,
Und es wird euch gegeben werden euer Lohn zu seiner Zeit!

Als Zusätze des griechischen Textes ergeben sich also: *ἔναντι ναοῦ* in V. 14 (bei dem Syrer ist dieser ganze Vers ausgefallen) und *καὶ ἐδεξάμην* in V. 16; als Zusätze des syrischen: „o mein Herr" in V. 15; „wenn ich sie finde" in V. 18; „und bis in Ewigkeit werde ich sie nicht vergeßen" in V. 20; „wie ein Ofen" in V. 21. In V. 18a und 19b scheint der griechische Uebersetzer die Wurzel ʿabad in ihrer aramäischen Bedeutung genommen zu haben; bei dem Syrer fehlt die erstere Stelle, die andere hat er freier, durch Verneinung des Gegentheiles, aber inhaltlich ganz dem von mir vermutheten Wortlaute des Originales entsprechend, wiedergegeben. In V. 19d haben beide Uebersetzer das erste Wort nicht von der Wurzel σaga, sondern von šaga oder šagag abgeleitet, was in der bloßen Consonantenschrift keinen Unterschied begründet; der Grieche hat es obendrein

noch irrig als Nomen und Object aufgefaßt. In V. 28 scheint das Wort mispar mit dem Syrer in dem Sinne von „wenig“ aufgefaßt werden zu müßen, während es der Grieche als „(große) Zahl“ faßte und mit dem Folgenden verband.

Noch seien einige Folgerungen aus der bisher dargelegten Thatsache zusammengestellt. Die schon aus dem Inhalte des 51. Kapitels des Ecclesiasticus evidente Theilung desselben in zwei selbständige Lieder wird durch die alphabetische Form des zweiten bestätigt. Die Hinzufügung eines P am Schluße des Alphabetes muß ihren Grund in der Beschaffenheit dieses Buchstabens haben, nicht in einer Beziehung auf die Wurzel pada, mit welcher das letzte Distichon in den Psalmen 25 und 34, aber nicht bei Sirach, beginnt. Am wichtigsten ist das nunmehr unzweifelhafte, obgleich noch von de Wette und Reusch dahingestellt gelaßene, von Kaulen und Fritzsche bestrittene, Resultat, daß die syrische Uebersetzung des Ecclesiasticus, aus welcher die arabische gefloßen ist, das verlorene hebräische Original zur unmittelbaren Vorlage hatte, also für Versuche zur Herstellung des letzteren zwei einander controlierende Texte zu Gebote stehen. Eine solche Herstellung kann jetzt um so leichter gelingen, da sich beweisen läßt, daß das ganze Buch Jesus Sirach's aus siebensilbigen Versen besteht, welche in dem alphabetischen Liede über die Weisheit zu vierzeiligen Strophen, sonst aber überall zu einfachen Distichen verbunden sind. Nur distichisch ist auch das unmittelbar vorhergehende alphabetisierende, das heißt aus 22 Distichen bestehende, Danklied (Eccli. 51, 1—12, Vulgata 51, 1—17), dessen deutsche Uebertragung (mit Bezeichnung des aus dem Syrischen Ergänzten durch eckige Klammern) hier folgen möge:

Danklied Jesus Sirach's für Errettung aus Todesgefahr.

LI 1 Ich will dich preisen, o Herr, o König,
Und [verherlichen deinen Namen, Jehova, alle Tage!]
Ich will dich loben, Gott, meinen Erlöser,
Will rühmen deinen Namen!

2 [1]) Denn Beschützer und Helfer bist du mir geworden,
Und hast errettet [meine Seele vom Tode.

---

[1]) Im Syrischen: Meine Zuversicht von Ewigkeit ist der Höchste.

Du hast zurückgehalten] meinen Leib vom Untergange,
[Von der Hand der Unterwelt meine Füße;
Du hast mich errettet] [1]) von der Schlinge der Verleumdung der Zunge,
Von den Lippen derer, welche Lüge wirken;
Und gegenüber meinen Bedrängern
Bist du mir zum Helfer geworden;
3 Und du hast mich errettet nach der Menge [2]) deiner Erbarmungen
[3]) Von dem Gebrülle der zum Verschlingen Bereiten;
Von der Hand derer, welche meine Seele suchten;
Von der Menge der Drangsale, die mich trafen;
4 Von der Erstickung durch das Feuer ringsum,
Und aus der Mitte der Flamme, daß ich nicht verbrannt bin;
5 Aus der Tiefe des Schoßes der Unterwelt,
Und von der unreinen Zunge;
6 Von dem Worte der Lüge zu dem Könige,
Von der Verleumdung der ungerechten Zunge.
Es nahte zum Tode meine Seele,
Und mein Leben war nahe dem Grabe drunten.
7 [4]) Sie umgaben mich überall, und da war kein Helfer;
Ich schaute mich um nach Beistand von Menschen, und da war keiner.
8 Und ich gedachte deines Erbarmens, o Herr,
Und deiner Thaten von Ewigkeit her.
Denn du befreiest, die auf dich harren,
Und errettest sie aus der Hand [5]) der Feinde.

---

[1]) Von hier an fehlt der Schluß des 2. Verses im Syrischen, was durch Homoeoteleuton veranlaßt zu sein scheint, indem der Uebersetzer oder ein späterer Abschreiber von dem ersten „du hast mich errettet" auf das zweite abirrte.

[2]) Nach dem Syrischen.

[3]) Im Syrischen: Aus Anstoß und Untergang hast du mich erlöst.

[4]) Im Syrischen: Und ich wandte mich rückwärts, um Hilfe zu erlangen.

[5]) Im Syrischen: dessen, der stärker als sie ist. Diese Lesart steht der oben gewählten des griechischen Textes jedenfalls näher, als der in einigen griechischen Handschriften und der Vulgata vorkommenden: der Heiden.

9 Und ich erhob von der Erde mein Flehen,
Und um Errettung vom Tode betete ich.
10 [1]) Ich rief zu dem Höchsten, meinem Vater,
Zu dem Herrn, [dem Starken und Erlöser]:
„Verlaß mich nicht in den Tagen der Drangsal,
Zur Zeit der Uebermütigen, der Hilflosigkeit.
11 Ich werde loben deinen Namen immerdar,
Und dich feiern mit Danksagung".
[Da hörte der Herr auf meine Stimme],
Und achtete auf mein Flehen.
12 Denn du hast mich errettet vom Verderben,
Und mich befreit aus böser Zeit.
Deshalb werde ich dir danken und dich loben,
Und den Namen des Herrn preisen.

---

[1]) Dieses Distichon lautet im Griechischen: *ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου* (Vulgata: invocavi Dominum patrem Domini mei), im Syrischen „und ich rief zu meinem Vater aus der Höhe, dem Herrn, dem Helden und Erretter". Gegen den griechischen Text ließe sich einwenden, daß die Gottheit der hypostatischen Weisheit oder des Messias, welche allerdings an vielen alttestamentlichen Stellen klar bezeugt wird, hier zu unvermittelt hervorgehoben sei. Doch wäre hierauf kein besonderes Gewicht zu legen, da die Schwierigkeit im Grunde bleibt, wenn auch nur der Uebersetzer und Enkel Jesus Sirach's Gott als den Vater seines Herrn bezeichnet, und da auch Proverb. 30, 4 eine solche abrupte Erwähnung des Sohnes Gottes vorkommt. Der syr. Text würde die Entstehung des griech. erklären, wenn man „aus der Höhe" für eine freie Uebersetzung des hebräischen 'Eljôn (Höchster) hält. Alsdann ergäbe sich nämlich als hebräischer Urtext: Qará'ti él 'Eljón ab-, 'Donáj gibbór umóši', ein Distichon, dessen viertes und fünftes Wort in bloßer Consonantenschrift sowohl „meinem Vater, dem Herrn", als auch „dem Vater meines Herrn" bedeuten kann. Ich habe oben im Wesentlichen den syrischen Text wiedergegeben, da er es ermöglicht, ohne Ergänzung eines Wortes die beiden Parallelstichen herzustellen, obgleich für den griechischen die Analogie von Psalm 110, 1 und der Umstand spricht, daß die Idee der Gotteskindschaft sonst im alten Testamente nicht auf einzelne Israeliten angewendet wird. Bei Zugrundelegung des griechischen Textes müste nach „meines Herrn" noch einmal „zum Herrn" eingeschaltet werden, um den Stichos zu vervollständigen. Das Hebräische würde dann lauten: Qará't- el 'Éljon, 'bí 'Don-, 'Donáj gibbór umóši' (Ich rief zu dem Höchsten, dem Vater meines Herrn, zu dem Herrn, dem Starken und Erlöser.)

Um unsere Behauptung, daß das ganze Buch Ecclesiasticus aus siebensilbigen, einander parallelen, Doppelversen bestehe, zu beweisen, beschließen wir diesen Aufsatz mit dem Nachweise, daß alle dieser Regel scheinbar widersprechende Stellen durch die Textkritik mit derselben in Einklang gebracht werden. Wir citieren aus Zweckmäßigkeitsgründen nach dem jetzigen griechischen Texte, obgleich in denselben durch Umstellung zweier Heftlagen eine arge Verwirrung gekommen ist, von welcher der lateinische und syrische Text frei blieb. Die syrische Uebersetzung ergänzt ausgefallene Stichen theils allein (25, 8b; 35, 1b; 30, 20b; 36, 14c; 42, 15d), theils in Uebereinstimmung mit der Vulgata und einem Theile der griechischen Handschriften (23, 4b; 33, 2b). Sie ergänzt verstümmelte Stichen entweder allein (23, 27a—b; 24, 22a—b; 45, 22c—d; 46, 13a—b; 47, 23e—f; 50, 1a) oder gemeinschaftlich mit der Vulgata (4, 17b). Ein Theil der griech. Handschriften leistet dasselbe an einer Stelle, wo die syr. Uebersetzung wegen einer größeren Lücke nicht verglichen werden kann (37, 17a). Folgende überschüßige Stichen fehlen in der syr. Uebersetzung: 5, 9c (aus 5, 16 entlehnt); 23, 1b; 23, 19a; 39, 31b; 46, 5b (aus 46, 16); 46, 16a; 49, 15b. Im Syrischen und in einem Theile der griech. Handschriften fehlt der überzählige Stichos 1, 17a (aus 1, 7). An Stellen, wo die syrische Uebersetzung wegen größerer Lücken nicht zur Vergleichung steht, finden sich noch folgende, den Parallelismus und zum Theil auch den Sinn störende, Stichen: 41, 14b—15 (wörtlich aus 20, 29—30 wiederholt); 42, 5a; 45, 8c; 45, 13c. Außerdem hat die syr. Uebersetzung die in der griechischen verkannte Verbindung der Parallelstichen gewahrt (44, 22c—23a) und die ursprüngliche kürzere Form von Stichen, welche im Griechischen nicht mehr einem siebensilbigen hebräischen Verse entsprechen, beibehalten (1, 7; 3, 15b; 22, 20c—d; 27, 17b; 28, 12a; 30, 20d; 39, 5a; 46, 19c; 50, 23b).

Recensionen.

David und seine Zeit. Historisch-exegetische Studien vornehmlich zu den Büchern Samuels von Dr. Hugo Weiß, ord. Professor der Theologie am königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg. Münster, 1880. Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung. Groß 8°. 272 S.

Der Verfasser dieser sehr fleißigen und gehaltvollen Schrift will vorzüglich jener Auffassung der Geschichte entgegentreten, welche durch den Wolfenbütteler Fragmentisten, durch W. Menzel und Duncker (Geschichte des Alterthums) in der rationalistischen Gegenwart herrschend geworden ist. Nach ihr erscheint der gefeierte König David fast aller guten Eigenschaften entkleidet als verabscheuungswürdiger Tyrann; in der Jugend ein undankbarer Rebell, später ein schlauer orientalischer Despot, hört er auf ein würdiges Vorbild des Messias zu sein. Die guten Züge an diesem Herrscher, von welchen die hl. Schrift erzählt, erklären sich hiernach als ein Gewebe unbegründeter Volkssagen. Der Verfasser unserer Schrift unternimmt nun den Versuch, die Ehre Davids und der heiligen Geschichte zu retten. „Unter gewissenhafter Abwägung und Prüfung der wichtigsten exegetisch-kritischen Fragen soll ein getreues Bild von Davids Person, Leben und Zeitverhältnissen entworfen .... und so der traditionellen Auffassung der hl. Geschichte ein festerer wissenschaftlicher Halt gegeben werden". Dieses Unternehmen scheint uns als im Ganzen wohl gelungen.

In gewählter, farbenreicher Sprache schildert der Verf. einleitungsweise (S. 5—42) Land und Leute zur Zeit Davids. Wir durchwandern das Westjordanland in der Richtung von Norden nach Süden und betrachten dann das Ostjordangebiet. Das israeli-

tische Volk, das dieses „klosterartige" Land bewohnte, wird sowohl nach dem äußern politischen, als nach dem religiösen Leben, das seinen Charakter vorzugsweise bedingt, uns dargestellt. Schon vor Samuel zeigten sich zwei innere Gebrechen: Haften am irdischen Besitze und Götzendienst; den letzteren lehrten großentheils die verschonten Kanaaniter. Dazu kamen äußere Gefahren von den Nachbarvölkern der Phönicier, Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Amalekiter und besonders der Philister. Letztere betrachtet Dr. W. als einen ägyptischen Stamm, der durch Einwanderung volksverwandter Kaphtorim aus Kreta im 12. oder 13. Jahrh. einen starken Zuwachs erhalten hatte und sich daher ausbreiten wollte und mußte, was nur nach Osten geschehen konnte. „Es handelte sich nicht um Raubzüge und deren Abwehr, sondern um Sein oder Nichtsein zweier einander an Volkszahl und natürlicher Kraft ebenbürtiger Nachbarstaaten". Sollte Israel nicht untergehen, so war ein außerordentliches Eingreifen Gottes nöthig. — So waren die Verhältnisse für das Auftreten und Wirken des „Mannes nach dem Herzen Gottes" gelagert.

Nun wendet sich der Verf. diesem Manne zu und begleitet ihn von der Morgenröthe bis zum Abende seines Lebens in 5 Capiteln.

Cap. I ist dem Jugendalter Davids gewidmet (S. 43—136). Wir betrachten den Sohn des Isai als Knaben und Jüngling auf den Fluren von Bethlehem, dann am Hoflager des dämonisch beeinflußten Saul und im Kampfe mit Goliath. Die verschiedenen Stellen der Bücher Samuels, welche mit einander im Widerspruch zu stehen scheinen, finden hier eine ziemlich ungezwungene Harmonisirung. — Weiterhin wird David auf seinen Kreuz- und Querzügen, zu denen ihn der Haß des Saul nöthigte, begleitet; sie bilden „die große Leidensschule Davids". In Najoth, wo eine Prophetenschule war und wohin sich David zunächst geflüchtet hatte, entstand wahrscheinlich der 59. Psalm durch David und das Büchlein Ruth durch Samuel. Saul sandte Häscher dahin, welche aber durch den Prophetenchor innerlich so ergriffen wurden, daß sie selbst zu weissagen anfingen, — eine dem natürlichen Menschen unglaubliche Thatsache. (Man muß sich, um die Sache begreiflich zu finden, diese Häscher nur nicht als moderne „Gebildete" oder als Gensdarmen denken, die über den Bierkrug kaum hinaussehen, sondern als gläubige Israeliten, denen die Gottesfurcht in allen Gliedern

lag). — Bei Besprechung des Besuches Davids an der Stiftshütte zu Nob fällt erklärendes Licht auf Matth. 12, 3; Mark. 2, 25; Luk. 6, 3. — Auch im Folgenden wird die Situation für das Entstehen mehrerer Psalmen geschildert (z. B. Ps. 56; 34; 142). Der Kreis der Anhänger, der sich allmählig um David sammelte, bildete nicht nur eine gute Stütze für die Zukunft, sondern gab ihm auch Gelegenheit, sein angebornes Herrschertalent auszubilden.

Das 2. Capitel schildert den David als König von Juda (S. 136—150). Seine Herrschaft war wohl vorbereitet, namentlich durch seinen Sieg über Goliath, wodurch sein Name wie kein anderer populär geworden war, dann aber auch durch sonstige Kriegsthaten, die er mit seinen Anhängern ausgeführt hatte, wie z. B. seinen Rachezug gegen die räuberischen Amalekiter. Doch wurde er zunächst nur von den Stammhäuptern von Juda als König anerkannt. Eine Salbung erfolgte nicht mehr, da sie schon früher durch Samuel geschehen war. (Das vajjimschechu 2. Sam. 3, 5 erklärt W. mit Josephus Fl. nur als Anerkennung Davids). Immerhin bestand auch schon eine Verbindung mit den übrigen Stämmen, welche nach dem Tode Isboseths und Abners, woran David unschuldig war, noch fester wurde.

Im 3. Capitel erscheint David auf seiner Höhe als König von Israel (S. 151—208). Es werden zuerst seine Kriegsthaten erzählt, insbesondere die Eroberung der Veste von Jerusalem, bei welcher sich Joab so sehr auszeichnete; die Kämpfe mit den Philistern, welche durch Davids Ruhe aufgeschreckt zweimal gegen Jerusalem heranzogen, aber jedesmal schon auf dem Wege geschlagen wurden; die Kriege mit Phöniciern und Moabitern, gegen welch letztere sich David so überaus strenge erwies; endlich der ammonitisch-syrisch-edomitische Krieg, der in Folge einer Beschimpfung davidischer Gesandten entstanden war und während dessen mehrere Psalmen entstanden. Nach dem glücklichen Ausfall dieser sämmtlichen Kämpfe stand David als ruhmgekrönter Herrscher da, dessen Name vom Mittelmeer bis zum Euphrat, von der Wüste Aegyptens bis zum Libanon mit Ehrfurcht genannt wurde.

In einem Anhange zu diesem Abschnitte wird die davidische Streitmacht einer Prüfung unterzogen, welche abgesehen von den 600 Auserlesenen und der Leibwache der Krethi und Plethi ungefähr 300 000 waffenfähige Männer umfaßte. Die Bewaffnung

bestand aus Lanze und Schwert, Bogen und Pfeilen, auch Schleudern, und zum Schutze diente der Schild. Helm und Panzer trugen nur die Oberbefehlshaber und der König. Reiterei und Streitwagen fehlten, und David benützte auch die gebotene Gelegenheit nicht, solche zu erwerben. Der Verf. schreibt dies dem Gottvertrauen des Königs zu; aber es wäre möglich, daß ihm diese Kampfmittel in dem gebirgigen Lande schwer benützbar schienen.

Im Folgenden wendet sich die Rede den religiösen Verhältnissen zu, in welchen David eine neue Ordnung schuf, wie sie dem Gottesreiche auf Erden entsprechend schien. Es wird die Uebertragung der Bundeslade nach dem Sion geschildert (Entstehung der Psalmen 101 und 24) und dann die Organisation des Priester- und Levitenthums sowie die religiöse Poesie und Musik betrachtet. Einen Tempel aber zu bauen, wie David es wollte, war ihm nicht mehr gegönnt, und zwar deßwegen, weil er „viel Blut vergossen hatte“, wie er selbst dem Salomon sagte. — Eine Darlegung der Staats-Verfassung und Verwaltung unter David bildet den Schluß des inhaltreichen Capitels.

Das 4. Capitel berichtet unter der Ueberschrift: Des Königs und des Reiches Schuld und Sühne (S. 209—254) von den Schattenseiten im Leben Davids, welche auch schon vorher, wo nöthig, erwähnt worden waren. Jetzt wird ausführlich erzählt von dem Frevel an Bethsabee und Urias und von der Blutschande und dem Brudermord in der königlichen Familie. Die Empörung Absalons und deren Ausgang findet eine ebenso getreue Schilderung und Beurtheilung, wie die bestrafte Volkszählung. — Wenn auch in dem Charakter des großen Königs nicht Alles unsern Erwartungen entspricht, so darf man doch auch nicht zu hart über ihn urtheilen. Wie kann in einem so kampfreichen Leben und in Mitte von so viel Rohheit, Bosheit und Tücke ein völlig fleckenloser Charakter heranreifen? Sittliche Gebrechen der Vorzeit dürfen nicht mit unserm Maßstabe gemessen, wollen vielmehr aus den damaligen Verhältnissen beurtheilt werden. Man bedenke, daß vor Christus überhaupt die Menschheit viel tiefer stand; das gehobene sittliche Gefühl der Gegenwart beruht, soweit es noch vorhanden ist, nur auf dem Christenthum; auch die Ungläubigen leben immerhin in einer christlichen Atmosphäre. Zudem hat David nicht bloß gefehlt, sondern auch bereut und schwer gebüßt.

Das 5. Capitel (S. 255—268) ist dem Lebensabende Davids geweiht und schließt mit einem Rück- und Ausblicke.

Das Buch des Dr. Weiß ist jedem Theologen, besonders dem Exegeten, dann aber Jedem, der sich für die wahrheitsgetreue Darstellung der Geschichte Davids und Israels interessirt, warm zu empfehlen. — Auch Papier und Druck sind vorzüglich.

Freising. Seisenberger.

Jakob und Esau, Typik und Kasuistik. Eine historisch-dogmatische Untersuchung von P. Petrus Hötzl O. S. F., Lektor der Theologie im Franziskanerkloster München. Mit Genehmigung der Provinzobern. München. Druck und Verlag von Ernst Stahl. 1881. VI. und 64 S. 8°.

„Wer bist du, mein Sohn?“ — fragt Isaak Gen. 27, 18 seinen Sohn Jakob. Und Jakob antwortet: „Ich bin Esau, dein Erstgeborener“. Log Jakob?

Wie sollte eine bejahende Antwort sich umgehen lassen? Jakob sagte bewußt die Unwahrheit, in der Absicht, seinen Vater zu täuschen. Bei Augustin Contra mendacium nr. 26 wird die Lüge definirt als falsa significatio cum voluntate fallendi. Thomas S. Th. II, 2 qu. 110 art. I. in corp. sagt: ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi.

Nichtsdestoweniger spricht Augustin sowohl wie Thomas die angeführte Aeußerung Jakobs von dem Vorwurfe der Lüge frei; der Erstere a. a. O. nr. 24 mit den Worten: Jacob quod matre fecit auctore ut patrem fallere videretur, si diligenter et fideliter attendatur, non est mendacium sed mysterium; und Thomas a. a. O. art. 3 ad 3 ganz ähnlich: Jacob vero mystice dixit se esse Esau primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de iure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiae ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Judaeorum.

In der That stellt die hl. Schrift selbst es außer Zweifel, daß durch die Ertheilung des Primogeniturſegens an Jakob, mit Umgehung Esaus, der in der Fülle der Zeiten sich vollziehende

Uebergang der göttlichen Gnadenwahl von dem Judenvolke auf die Heidenvölker typisch vorgebildet, faktisch ausgesprochen wurde (vgl. insbesondere Gen. 25, 23. Mal. 1, 2—3. Röm. 9, 10—13). Damit ist jedoch noch keineswegs auch schon für die Art und Weise, wie Jakob den Segen der Erstgeburt erlangte, ein positiv-ordinativer Akt der göttlichen Weltregierung postulirt. Jakobs Handlungsweise entspringt nicht einer göttlichen Inspiration, sie untersteht vielmehr jener göttlichen Providenz, welche, auch negativ-permissiv sich verhaltend, menschliches Thun ihren Absichten dienstbar zu machen versteht. Augustins Paradoxon non est mendacium, sed mysterium wird der historischen Wirklichkeit nicht gerecht, und die Erinnerung an Jakobs rechtlichen Anspruch auf den Primogenitursegen reicht zur Rechtfertigung seiner Handlungsweise nicht aus.

Dies in Kürze die Auffassung, welche Herr P. Petrus Hötzl in dem angezeigten Schriftchen des Weiteren ausführt und des Nähern begründet. Er faßt sie zum Schlusse des Vorworts in den Satz zusammen: „Das erklärende Licht, in welches die Typik unsere Thatsache stellt, muß sich in etwas in den Schatten, worin die Kasuistik sie auffaßt, theilen, auf daß hieraus eine objektive Wirkung entstehe".

Das interessante Schriftchen hebt an mit einer einläßlichen Erörterung der Ansicht Augustins (S. 1—15), entwickelt dann, auf Grund sehr sorgfältiger Sammlung und in recht gefälliger Gruppirung des Stoffes, die Geschichte der Auslegung des Gen. 27 erzählten Auftretens Jakobs von den ersten Anfängen christlicher Exegese bis hinab zu Delitzsch, Kurtz und Knobel (S. 15—53) und schließt mit einer Darlegung der Ansicht des Verfassers (S. 54—64).

Der Kern dieser Ansicht, wie ich ihn vorhin skizzirte, wird nach der lichtvollen Exposition Hötzls wohl nicht viel Widerspruch finden.

Auffallend war mir, daß Augustins Begriffsbestimmung der Lüge nur im Vorübergehen angeführt (S. 10), und nicht vielmehr, namentlich in ihrem Gegensatze zu der Definition des hl. Thomas, eingehender gewürdigt wird.

Der von Alphonsus Tostatus, Mercerus u. A. bekämpfte R. Salomo ist nicht „Kimchi", wie Hötzl S. 52 annehmen möchte, sondern Raschi d. i. R. Salomo Isaaki, der klassische Commentator des Judenthums, gest. 1105. Einen Exegeten von Ruf unter dem

Namen Salomo Kimchi kennt die Geschichte der jüdischen Schriftauslegung nicht. Raschi hingegen glaubt allerdings die Worte Gen. 27, 19: ich (bin) Esau, dein Erstgeborener — „erklären" zu dürfen: „ich bin es, der dir (das Verlangte) bringt; Esau aber ist dein Erstgeborener". Und zu Gen. 27, 24, wo Isaak fragt: bist du mein Sohn Esau? und Jakob antwortet: ich (bin es) — bemerkt Raschi: „er hat nicht gesagt: ich bin Esau, sondern: ich". S. die neue Ausgabe des Pentateuch-Commentares Raschi's von A. Berliner (Berlin 1866) S. 48. — Hötzl glaubt: „der seltsam wissenschaftliche Vertheidigungsversuch der Rabbinen dürfte sich wohl nur am natürlichsten aus dem Vorhandensein einer typischen Tradition auch im Judenthume erklären lassen". Aber wie sollte diese jüdische Typik lauten? Doch gewiß nicht auf dereinstige Verwerfung der Kinder Israel und Erwählung der Gojim? Raschi will lediglich den Ahnherrn des auserwählten Volkes gegen den Schein der Lüge sicher stellen.

Auf die Correctur des Druckes ist, namentlich in den Anmerkungen, nicht viel Sorgfalt verwendet worden. S. 55 Anm. 2 bleibt sogar die Ausfüllung eines ausdrücklichen Citates dem freundlichen Leser überlassen („Vgl. oben S." — es soll heißen: S. 10—11).

München. Bardenhewer.

Carmina Veteris Testamenti Metrice. Notas criticas et dissertationem de re metrica Hebraeorum adjecit Dr. Gustavus Bickell. Innsbruck. Wagner'sche Universitätsbuchhandlung 1882. S. 238.

Seitdem Herr Professor Bickell in seiner Schrift „Metrices biblicae regulae exemplis illustratae" den ersten Versuch machte, uns die althebräische Metrik in ihrer ursprünglichen Anlage vorzuführen, war er unermüdlich thätig, denselben Gegenstand noch weiter und genauer zu erforschen. So erschien bald darauf sein „Supplementum metrices biblicae"; dann kamen in Folge der inzwischen erwachten Polemik einige Artikel in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (1879, S. 701; 1880, S. 557; 1881, S. 451), unter welchen sich besonders der letzte auszeichnet durch die kurze, klare Zusammenfassung der Resultate, und der ganzen Anschauungsweise überhaupt. Gelegentlich wurde dieselbe

Frage auch in dieser theologischen Zeitschrift selbst berührt (1878, S. 791; 1880, S. 555) bei den Recensionen des Rohling'schen „Spruchbuches“, und der Schrift des P. Gietmann S. J. „De re metrica Hebraeorum“. Das Ergebniß, zu dem Herr Bickell hiebei mit stets wachsender Klarheit geführt wurde, war dieses: Die hl. Poesie der Hebräer hat nicht bloß das natürliche Element jeder Poesie, nämlich die gehobene Redeweise, hat nicht bloß den ihr so ganz eigenthümlichen Parallelismus: sondern sie kennt auch die künstliche Form des Vers- und Strophenbaus, wobei zugleich eine wirklich so zu nennende Metrik zu Tage tritt. Dieser künstlerische Aufbau ist aber nicht zu verstehen nach der etwas bequemen Anschauung einer „freieren Bewegung“, wonach die hl. Dichter Strophen und Verse desselben Gedichtes bald kürzer bald länger gestaltet hätten, sondern er ist ein durchaus regelmäßiger, streng gesetzlicher, der sich bei allen poetischen Stücken, selbst im gegenwärtigen masoretischen Texte noch erkennen, und bei der ungeheuren Mehrzahl derselben auch mit Sicherheit nachweisen und feststellen läßt. „Die hebräische Metrik, sagt Herr Bickell[1], beruht auf denselben Grundlagen, wie die syrische und die aus dieser entstandene christlich-griechische; nämlich auf Sylbenzählung, Nichtberücksichtigung der Quantität, regelmäßigen Wechsel betonter Sylben mit unbetonten, Identität des metrischen und grammatischen Accentes, Zusammenfallen der Verszeilen (*στίχοι*) mit den Sinnesabschnitten und Vereinigung gleichartiger oder ungleichartiger Stichen zu gleichmäßig wiederkehrenden Strophen.“

Die Zuverlässigkeit dieser Entdeckung wird durch die neueste Publikation, die wir hier zur Anzeige bringen, wie uns scheint, außer allen Zweifel gesetzt. Verschiedene Kleinigkeiten, die man in den früheren Abhandlungen mit Recht beanstanden konnte, sind in diesem Werke verbessert, aber Kern und Wesen des metrischen Systems blieb, und hat durch Aufzeigung der Consequenz, mit der es sich allgemein durchführen läßt, eine glänzende Bestätigung erhalten. Alle Stücke des A. T., die anerkanntermaßen ächt poetisches Gepräge tragen, und nicht etwa bloß vorübergehend dichterisch gefärbt sind, sind sorgfältig geprüft und metrisch transscribirt worden. Jedem šîr oder mašal geht das Strophenschema voraus, in welchem

[1] ZDMG 1881, S. 416. — Vgl. Carmina V. T. metrice S. 219.

gegebenen Fall's die Parallelen durch einen, die größeren regelmäßig sich wiederholenden Sinnesabschnitte durch zwei Striche, die Anzahl der Silben des Verses durch Ziffern, die Anzahl der Verse einer Strophe durch Wiederholung der Versziffer ausgedrückt sind, und gleichsam ihre kurze mathematische Formel erhalten haben.

So ist Ps. 1 in drei Strophen abgetheilt, deren jede genau dem Schema 12. 8. 8. | 8. 6, entspricht. Ps. 2 besteht aus vier hexastichischen Strophen, in welchen immer die je zwei ersten Verse Parallelen bilden, und jeder fünfte Vers einen größeren Sinneseinschnitt der Strophe markirt. Sein Schema ist 6. 6 | 6. 6, 6. || 6. 6. — Das hohe Lied rechtfertiget seinen Titel šîr haššîrîm auch nach der Seite, daß es als eine wahre Sammlung verschiedenartig gebauter Lieder erscheint, die allerdings schon von dem königlichen Dichter zu einem einheitlichen Liedercyclus verbunden sein können. — Die Klagelieder enthalten in cc. 1—3 tristichische Strophen, wobei immer die ganze Strophe eine einzige Parallele bildet; in c. 4 erscheinen eilf tetrastichische Strophen, wobei der künstlichen Anordnung gemäß je zwei Verse auf einen Buchstaben des Alphabetes fallen. Mit c. 5 tritt ein Wechsel des Versmaßes ein, indem statt der bisher zwölfsylbigen nun siebensylbige Stichen erscheinen, welche zu Distichen verbunden, offenbar zu einem sogenannten alphabetisirenden [1]) Liede sich gestalten. — Durchblättern wir noch weiter das neue Werk, so begegnen wir an vierter Stelle dem Buch der Sprüche, das durch volle 31 Kapitel siebensylbige Verse aufweist, die zu Distichen verbunden sind. Dasselbe Schema 7. 7. erscheint im Buche Job, natürlich mit Ausnahme der in Prosa gehaltenen Eingangs- und Schlußkapitel. Nur c. 24, 5—24 bequemen sich dem Metrum nicht. Diesen Abschnitt und aus c. 30, 3—7 hält B. für fremde Bestandtheile, und erst später den Reden Jobs eingeschaltet. Er gibt sie daher als Anhang zum Buche Job unter dem Versmaß 7. 7. 7. — An sechster Stelle begegnen wir den Liedern aus den historischen Büchern. Der Pentateuch, das Buch Josue und das der Richter, die Bücher der Könige liefern die spärlichen Ueberreste der Poesie aus der althebräischen Heldenzeit. Sie sind verschieden gebaut, doch meist erscheint das Metrum 7. 7. Bei den Liedern des Pentateuchs ist auch der samaritanische Text nach Gebühr verwerthet worden. — Mit den Stücken aus den Propheten beschließt Herr Bickell seine Untersuchungen auf dem so vielbestrittenen Gebiet althebräischer Metrik. Ganz neu ist hier der Nachweis des außerordentlich künstlichen Gefüges im ersten Capitel Nahums.

Der Transscription und Prüfung aller poetischen Stücke des

[1]) Alphabetisirende Lieder nennt der Verf. jene, welche absichtlich aus zweiundzwanzig metrischen Einheiten (Stichen, Distichen oder größeren Strophen) bestehen, ohne daß jedoch deren Anfangsbuchstaben die alphabetische Reihe einhielten.

A. T. reiht der Verfasser noch eine dissertatio de re metrica Hebraeorum an, welche die Theorie des neuen metrischen Systems enthält. Unter Anlehnung an die syrische Verskunst, welche unzweifelhaft feststeht, entwickelt er die Gesetze seiner Metrik in Bezug auf die Sylbenzählung, die Verszeilen und deren Parallelismus, die größeren Sinneseinschnitte und den strophischen Bau überhaupt. Zum Vergleich und Beweis, wie die hebräische und syrische Metrik fast durchaus dieselben Gesetze befolgen, sind zwei alphabetische Hymnen des hl. Ephräm als Schluß der Dissertation angefügt. Ein Nachtrag enthält Verbesserungen und Ergänzungen.

Wenn wir nach dieser kurzen Angabe des Inhaltes den Eindruck angeben sollen, den das nähere Studium des Werkes auf uns gemacht, so entscheidet sich unser Urtheil, wie bereits angedeutet wurde, im Großen und Ganzen entschieden zu Gunsten der vom Verfasser vertretenen Ansicht. Bei einzelnen Stücken wird man immerhin noch rechten können, z. B. warum Ps. 21, 17 jenes berühmte „Perfoderunt manus meas et pedes meos“ vom Herrn Verfasser aufgegeben wurde, da es doch an den alten Uebersetzungen LXX. Symm. Theodot., Syr. &c. eine so gute Stütze hat, und seine Ausmerzung vom Zusammenhang wohl nicht gefordert ist. Eher schiene uns hier die postulirte Strophenabtheilung noch nicht richtig fixirt. Doch dieserlei Ausstellungen nehmen der Hypothese ihren eigentlichen Werth nicht, und der Herr Verfasser gibt solche Möglichkeiten gewiß gerne zu, wie ja dieß seine eigenen „emendanda“ beweisen. Wozu man aber in Folge seiner metrischen Untersuchungen mit Fug und Recht sich entschließen kann und muß, ist das Bekenntniß, daß die althebr. Dichtwerke einen wahren Reichthum der bestimmenden Formmaße enthalten, den Gedankenreim innerlich, Vers und Strophe und noch manche andere künstliche Elemente äußerlich, und vor allem das Sylbenmaß durch Zählung und Wechselbetonung der Sylben. Jene weitverbreitete Ansicht: „es läge in der Natur der alten hebr. Dichter in Allem, was die Kunst betrifft, auf der einfachsten, natürlichen Stufe zu stehen“, nimmt sich sonderbar aus, wenn wir uns jetzt nach den Nachweisen des Herrn Bickell an eine so künstliche Structur erinnern, wie Nahum c. 1 ist, oder die alphabetischen, die alphabetisirenden, die akrostichischen, die einen regelmäßig wiederkehrenden Refrain enthaltenden Lieder und Hymnen betrachten. Nicht mit Unrecht

sagt der Herr Verfasser, daß die spätere Künstlichkeit der syrischen und byzantinischen Hymnographen auf hebräische Vorbilder hinweise. Was die Zulässigkeit des strophischen Baues betrifft, so dürfte auch dieser jetzt wohl außer alle Controverse kommen. Schon längst haben ja stimmfähige Männer wie ein Delitzsch, Merx, Reuß u. a. es erkannt, und an verschiedenen Orten ausgeführt, daß derselbe sowohl in der didactischen wie lyrischen Poesie sich finde, nur die Ausdehnung auf alle hebräische Dichtung und seine konsequente Durchführung war bisher nicht versucht worden. Auf ein Resultat der metr. Forschungen des Herrn Bickell möchten wir aber besonders aufmerksam machen, nämlich auf die strenge Durchführung des s. g. Parallelismus oder des Gedankenreims, wie wir ihn mit Dr. Reuß passend bezeichnen können. Der Herr Verfasser fand nämlich, daß das Streben der hebr. Dichter, denselben Gedanken wiederholt zum Ausdrucke zu bringen, sei es synonym, sei es antithetisch, der Art die innere rhythmische Bewegung eines Liedes beherrscht, und ordnet, daß der Gedankenreim zu einem strengen, künstlerischen Gesetze wird, dessen Verletzung eher auf eine Corruption des gegenwärtigen mas. Textes als auf ursprüngliche Nichtbeachtung des Gesetzes hinweise. Es ist immerhin merkwürdig, daß jene im Ganzen wenigen Stellen, wo die vom Herrn Verfasser aufgestellten Gesetze nicht zu klappen scheinen, gewöhnlich sowohl mit dem Metrum in Conflict kommen, als auch mit den Lesearten der alten Versionen; und daß sobald ihre Emendation nach der Forderung jener Gesetze vorgenommen wird, dann auch zugleich das schöne Ebenmaß hergestellt ist zwischen der äußeren künstlichen Form und der inneren Gedankenentwicklung.

Doch mit dem zuletzt Gesagten stoßen wir auf einen Punkt, der vielleicht einiges Mißtrauen gegen die Bickell'sche Entdeckung hervorrufen könnte, ich meine die Aenderungen, die am masoret. Texte vorgenommen wurden und sowohl die Vokalisation als auch den konsonantischen hl. Text, namentlich durch Auslassungen, Ergänzungen und Versetzungen, betreffen. Man mag nun über diese Aenderungen, die der Verf. mit aller Akribie durch eigene Zeichen bemerkbar macht, und in den beigefügten Anmerkungen zu rechtfertigen sucht, urtheilen wie man will; man mag es bedenklich finden, auf solchem Wege den ursprünglichen Text der poetischen Stücke des A. T. herstellen zu wollen: aber man ist deßhalb nicht berechtigt, sich gege

das ganze metrische System des Herrn Bickell ablehnend zu verhalten, besonders da die Aenderungen nicht rein willkürlich des Metrums wegen vorgenommen wurden und andrerseits der masor. Text anerkanntermaßen nicht durchweg kritisch verläßlich ist. (Vgl. Kaulen, Einleitung S. 54 u. a. m.).

Wir zweifeln nicht, daß diese Publikation manche Kenner des Hebräischen veranlassen wird, aus ihrer bisherigen Opposition herauszutreten und das Verdienst des Herrn Verfassers bereitwilligst anzuerkennen. Seine Entdeckung ist nicht blos an und für sich sehr interessant; sie ist auch für die Textkritik nicht ohne Bedeutung. Denn daß bei wirklich zweifelhaften Stellen nebst den alten Uebersetzungen auch das Metrum, wenn es einmal feststeht, mit Nutzen zu Rathe gezogen werden könne, werden auch jene nicht in Abrede stellen, die übrigens mit den vom Verf. vorgenommenen Aenderungen nicht einverstanden sind. Damit verbindet sich der Nutzen für die Exegese. In Folge der Beachtung der metrischen Gesetze fällt manche Schraube, die man im hebräischen Text an Grammatik und Logik anzulegen sich gar manchesmal nicht scheute, von selbst hinweg, und der natürliche schlichte Sinn tritt zu Tage ohne Beeinträchtigung der übernatürlichen Tiefe und Fernsicht des inspirirten Schriftstellers. An mehr als einer Stelle kann der Exeget jene metrischen Regeln auch als neue willkommene Argumente herbeiziehen, um eine hl. Tradition zu schützen, z. B. die messianische Auffassung einer Stelle, oder um äußere Angriffe durch innere aus dem Text selbst geholte Argumente zurückzuweisen. Wir erwähnen z. B. die berühmte Weissagung Jakobs über Juda Gen. 49, 8—12. Die Schwierigkeiten des šilô sind so groß, daß viele der achtbarsten und redlichsten protestantischen Interpreten, wie ein Delitzsch, es für die Stadt Schilo erklären, während die katholischen Exegeten allerdings und mit Recht sich gegen diese Erklärung sträuben, aber durch Erklärungen wie „Friedenbringer" oder „bis der kommt, dem die Herrschaft gehört" der sprachlichen Schwierigkeit wohl nicht ganz gerecht werden. Versuchen wir es mit dem vom Herrn Verfasser S. 188 gegebenen und durch das Metrum postulirten Texte.[1]) Zunächst

[1]) Der transcribirte Text lautet: Lo' jásur sébϑ m-Ihúda,
Um'chōqeq mibben ráglav,
'Ad kí jabó' † šeilo,
Veló jiqq'háti 'ámmim.

sehen wir, daß siebensylbige Distichen nach dem Schema 7. 7. vorliegen, und daß man wohl die aufgelöste Form šelô statt der kontrahirten šilô lesen muß, wenn man mit Lagarde šaal „bitten, erbitten, ersehnen" als Wurzel annimmt. Diese Annahme wird gefordert durch's Metrum, welches an dieser Stelle ein dreisylbiges Wort voraussetzt; wird gefordert durch das Gesetz des Parallelismus, in Folge dessen das velô sich auf šilô beziehen muß, und wird bestätiget durch den schönen Sinn der harmonisch zum ganzen Segen paßt. Bezieht sich aber velô auf šilô, so kann dasselbe unmöglich nomen proprium urbis sein, sondern nur nomen appellativum der Person, wie ja auch alle alten Uebersetzungen es so auffaßten, nur daß auch diese ihrerseits wieder das berühmte Wort verschieden deuten. Die griechischen ἕως ἂν ἔλθη τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ oder ähnlich; die Vulgata qui mittendus est; die syrische „donec veniat ille, cui est." Doch das den griechischen Uebersetzungen und der syrischen zu substituirende hebräische šellô bietet mehr als eine Schwierigkeit; das šelîchô der Vulgata ist vereinzelt und wohl nur Verwechslung des He mit Cheth. Es bleibt somit nur das von Herrn Bickell adoptirte šilô-šeilo als die einfachste natürlichste Annahme, und die richtige Uebersetzung muß demnach lauten: „Nicht wird weichen das Szepter von Juda und der Herrscherstab zwischen seinen Füßen, bis sein Ersehnter kommt, und ihm der Gehorsam der Völker sein wird". Aehnliche Klarheit und Bestimmtheit und Ordnung erhält II. Sam. 23, 1—7, die vier Sprüche Balaams Num. c. 23 und 24; Ps. 9 und 10 u. s. w. — Wahrhaftig diese Rücksicht macht die Hypothese des Herrn Verfassers und seine ganze Arbeit einer ernsten Erwägung von Seite der Theologen und aller Sachkenner doppelt werth.

Innsbruck. Flunk S. J.

Ἑορτολόγιον πρόχειρον ἀμφοτέρων τῶν ἐκκλησιῶν, τῆς τε ἀνατολικῆς καὶ τῆς δυτικῆς. — **Kalendarium manuale utriusque ecclesiae,** orientalis et occidentalis, academiis clericorum accommodatum. Auctore Nicolao Nilles S. J. — Tomus II. complectens mobilia totius anni festa. Oeniponte, 1881, Fel. Rauch. PP. 814 et XL. 8°.

Weil die Heortologie in der Pastoral, Liturgie, Archäologie u. s. w. zwar besprochen, aber doch in keiner dieser Disciplinen

so eingehend behandelt wird, wie sie es verlangt, bietet der Verfasser in dem Kalendarium manuale dem Clerus ein Handbuch, aus dem er sich über das Kirchenjahr der occidentalischen, wie griechischen Kirche unterrichten kann. Hr. Prof. Nilles hat zwar zunächst Theologie Studirende, welche Academien oder Seminarien besuchen, im Auge, doch ist das Buch dem Clerus überhaupt von großem Nutzen.

Der erste (bereits vergriffene) Theil des Kalendarium erschien in dem Jahr 1879 und behandelte die unbeweglichen Feste; der vorliegende zweite Band stellt die beweglichen Feste dar. — An der Spitze steht eine Tabelle, welche die Sonntage des Kirchenjahres in der den Griechen üblichen Weise in Triodion, Pentekostarion und Oktoechos eintheilt. Das Triodion enthält die Sonntage von unserem letzten Sonntage nach Epiphanie bis Ostern. Das Pentekostarion führt sie vom Osterfeste bis zu unserem ersten Sonntag nach Pfingsten fort, und der Oktoechos beginnt mit dem zweiten Sonntag nach Pfingsten und schließt mit unserem vorletzten Sonntag nach Epiphanie. — Die zweite Tabelle enthält die beweglichen Feste des ganzen Jahres, erstens vor Ostern und zwar a) vor der Quadragesima und b) während derselben; zweitens nach Ostern und drittens nach Pfingsten. Demgemäß zerfällt das Buch in drei Capitel, in das Triodion, in welchem die Sonn- und (beweglichen) Festtage vor der Quadragesima (S. 2—72) und während derselben (S. 73—276), in das Pentekostarion, in welchem dieselben Tage von Ostern bis zum ersten Sonntage nach Pfingsten (S. 279—430), und in den Oktoechos, in welchem die Sonn- und Festtage von Pfingsten bis zum Sonntag in der Weihnachtsoctav (S. 431—549) behandelt werden.

Neben dem griechischen und römischen Kirchenjahr wird jedoch auch das slavische und rumänische dargestellt. Es folgen auch drei slavische Tafeln, e quibus duae priores sunt Ruthenorum, tertia vero Slavorum meridionalium ritus graeci. S. 293.

Ein Anhang enthält die Feste der Armenier, Kopten, Syrer und Chaldäer (S. 550—672), nebst der Encyclica Leo XIII. Grande munus (S. 674—685) und einige zu ihr gehörende Documente, unter andern einen conspectus ecclesiae orientalis in Austro-Hungaria (S. 692) und eine Controversschrift des griechisch-schismatischen Metropoliten Philotheus Bryennius von Nicomedien gegen die genannte Encyclica sammt der Antwort des Hierodiakons

Papadopulus aus der griechischen Wochenschrift Ἀνατολή (S. 696 bis 706). Der reichhaltige, sorgfältig gearbeitete Index ist bei der Fülle des in beiden Bänden aufgespeicherten Stoffes ein großer Vorzug. Dem Texte sind acht Festbilder beigegeben, die nach Art der biblia pauperum die auf das Hauptbild bezüglichen alttestamentlichen Typen enthalten. Die Ausstattung des Buches bringt der Buchhandlung große Ehre.

Damit haben wir eine allgemeine Uebersicht über den Inhalt des Buches gegeben und fügen diesem ebenso allgemein bei, daß sich dasselbe nicht weniger durch große Erudition als Klarheit in der Darstellung der betreffenden Materien auszeichnet. Dem deutschen Geistlichen ist das Kirchenjahr der Griechen, wie der Orientalen überhaupt, meistens fremd; es wird aber kein zweites Handbuch vorhanden sein, das ihm hierüber so gut Aufschluß geben könnte, wie das in Rede stehende. Ich wenigstens verdanke demselben viel. Zudem besitzt es eine große Bürgschaft für die Zuverläßigkeit seiner Angaben, wie aus den verschiedenen Zeugnißen der bewährtesten Auktoritäten hervorgeht, die theils an der Spitze des Werkes stehen, theils im Texte selbst vorkommen. Das armenische Kirchenjahr erscheint hier zum erstenmal in einer den Abendländern verständlichen Sprache. Der Verfasser verdankt es, wie er (S. 554) bemerkt, den vereinten Bemühungen der Mechitaristen von Constantinopel, Wien und Venedig. Um die Herstellung des koptischen Theiles (aus den alten koptischen Originalien) hat sich der gelehrte Bischof Bschai aus Kairo bemüht und verdient gemacht (S. 645). Bezüglich des Arabischen und Syrischen erfreute sich der Verfasser außerdem (wie zu wiederholten Malen mit Dank hervorgehoben wird) der Hilfe seines Collegen, des berühmten Orientalisten und Liturgikers Dr. Bickell.

Der Verfasser bemerkt wiederholt, diese oder jene Materie übergehe er, weil sie einer andern Disciplin angehöre. Selbstverständlich kann er ebenso wenig Alles in das Heortologion aufnehmen, als sich darüber streiten läßt, ob dieses oder jenes in die vorliegende oder in eine andere Schrift gehört. In dem Folgenden notiren wir Einiges, was nach unserem Ermessen auch in dem Heortologion hätte besprochen werden sollen. Das ist die Lehre von den Ferien im Allgemeinen, welche übrigens der Verfasser in seinem frühern Werke De computo ecclesiastico vor-

getragen (2. Auflage S. 34—35). Der Name ist zu Anfang des dritten Jahrhunderts üblich und hat seinen Ursprung wahrscheinlich in der auch von Clemens v. Alexandrien ausgesprochenen Anschauung, dem Christen sei jeder Tag ein Fest oder eine Ferie. Der Sonntag, obwohl vorzugsweise die Ferie, hatte aber schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts den Namen κυριακή, dominica, erhalten. Darum blieb ihm diese Bezeichnung. Der Montag wurde deßungeachtet feria II. genannt: eine Zählung der Wochentage, der sich Tertullian bedient. Auch die Eintheilung der Ferien in f. majores und minores hätte hier Erwähnung verdient. Deßgleichen die alte Zählung der Sonntage.

Weil zuerst die Feste eigene Officien erhielten, kennt das leonianische Sacramentar keine sonntäglichen Messen; denn wahrscheinlich wurde jeden Sonntag eine und dieselbe Messe gelesen. Das Gelasianum erwähnt hingegen die Fastensonntage, die von Ostern bis Pfingsten und fünf Adventsonntage. Außerdem besitzt es Gebete für weitere 16 Sonntage ohne nähere Bezeichnung, die wohl für den Gebrauch nach Epiphanie und Pfingsten bestimmt waren, obwohl sie hiefür nicht zureichten und deßhalb einige derselben im Jahr wiederholt werden mußten. In dem von Fronto herausgegebenen calendarium, in dem von Gerbert edirten capitulare evangeliorum de anni circulo, von andern zu schweigen, treten die Sonntage entwickelter hervor. Das calendarium hat 10 Sonntage nach Epiphanie, zwei nach Pfingsten, sechs nach dem Feste der Apostel Petrus und Paulus, vier nach dem hl. Laurentius, sieben nach dem des hl. Cyprian, an dessen Stelle in dem capitulare das Fest des Erzengels Michael tritt. Die zehn Sonntage nach Epiphanie rühren nach Thomasius daher, daß zur Zeit seiner Abfassung (zweite Hälfte des achten Jahrhunderts) die Sonntage Septuagesimä, Sexagesimä, Quinquagesimä noch nicht vorhanden waren (im Gelasianum sind sie offenbar ein späterer Zusatz). Die Sonntage nach Pfingsten werden aber nach den gefeiertsten Heiligen des Abendlandes gezählt. Erst der Nachtrag zum gregorianischen Sacramentar besitzt 25 Sonntage nach Pfingsten.

Die Väter der ersten Jahrhunderte bringen die Feste in keine Verbindung mit dem bürgerlichen oder dem Naturjahr. Als sich aber gegen Ende des vierten Jahrhunderts die Feier der einzelnen Feste zu einem Ganzen, dem Kirchenjahre, zusammenschloß, drängte

sich die Frage nach dem Verhältniß beider Jahre zu einander auf. Daß Jesus in jenem Monat aus dem Mutterschooß hervorgeht, in welchem das Licht siegreich wächst und an Ostern sich Aehnliches wiederholt, das geschieht nach Ephräm nicht blindlings und zufällig, sondern nach Absicht und Plan. Denn wenn die Elemente bei dem Tode des Erlösers klagen und trauern, so geziemt es sich, daß sie den Tag seines Triumphes im Glanze feiern. Die Prediger des vierten und fünften Jahrhunderts erinnern auch häufig an diese Verklärung des Naturjahres im Kirchenjahr und an den Abglanz des Kirchenjahres in dem Naturjahr. Was das Heortologion darüber an mehrern Stellen zerstreut bietet (I. Bd. S. 189—190; II. Bd. S. 302—303), das hätte besser an einem Orte in einheitlicher, übersichtlicher Darstellung gegeben werden können.

Ueber die Fest-Octaven spricht sich Herr Nilles sehr kurz aus, und doch wäre ein Aufschluß über ihren Ursprung erwünscht. Diesen gibt das von den Vätern über die Osteroctav Bemerkte. Bekanntlich besuchten die Neophyten den Gottesdienst acht Tage nach der Taufe, in welchen man ihnen in den mystagogischen Katechesen die empfangenen Mysterien erklärte. Diese „Octav" war keine verlängerte Feier des Auferstehungsfestes, sondern eine Nachfeier der Neophyten. „Wie nach der Gewohnheit der Kirche vierzig Tage vor Ostern beobachtet werden, sagt Augustinus, so werden von den Neophyten acht Tage von den übrigen Tagen unterschieden" (Aug. epist. 55. ad Januar l. 2. n. 32. p. 187), während deren sie das weiße Kleid trugen und die Erde nicht mit bloßen Füßen berührten: eine Uebung, die an die von Tertullian erwähnte erinnert, der zufolge sie acht Tage nicht baden durften. (Tert. de corona c. 3). Mit dieser Auffassung der Octav stimmt überein, wenn der Bischof von Hippo die Neophyten mit den Worten anredet: Hodie completis sacramentum octavarum vestrarum. (Aug. serm. 260 p. 1064). Da er endlich ganz allgemein bemerkt: „wir begehen die Wiedergeburt eines neuen Menschen durch die Celebration ferialer Octaven" (Aug. de serm. Domini in monte l. 1. c. 4. n. 12. p. 228. t. 4.), so waren offenbar die feierlichen Tauftage mit Octaven verbunden. Solche sind aber noch im V. Jahrhundert Ostern, Pfingsten und Epiphanie, [1]) deshalb sind die Octaven

[1]) An Epiphanie wurde zwar nicht in Rom (vgl. I. Bd., S. 59—60), wohl aber im Orient, Gallien und Spanien die Taufe ertheilt.

dieser Feste die ältesten, die nach dem heutigen Ritus zu den privilegirten gehören. Weihnachten besitzt hingegen keine solche Octav. Daraus ergibt sich, daß die Octaven aus der achttägigen Feier der Neophyten entstanden sind. Hiefür liegt auch ein Zeugniß aus dem Orient vor. Unter Kaiser Constantin wurde die Kirche auf dem Calvarienberge geweiht. „Von dieser Zeit an begeht die Kirche von Jerusalem jährlich diese Woche festlich, so daß die Taufe an diesem Tage gespendet? acht Tage nach ein ander Gottesdienst gehalten wird. (Sozomenus h. e. l. 2. c. 26 p. 483.) Offenbar wird hier die achttägige Feier von der Spendung der Taufe abhängig gemacht und damit die Entstehung der Octaven aus der feierlichen Taufspendung bestätiget.

Diesen mehr allgemeinen Bemerkungen fügen wir noch einige Einzelnes betreffende bei. Das älteste Zeugniß für die Feier des Palmsonntages im Orient findet Dr. Nilles in der vita s. Euthymii † 473 (p. 206). Der Sermo s. Athanasii in ramos palmarum kann nach Montfaucon dem Heiligen allerdings nicht ohne Bedenken zugeschrieben werden. (Migne, t. 2. p. 1310.) Da es aber in einem Fragment des 28. Osterbriefes heißt: Brüder lasset uns jetzt, da das Fest (Ostern) naht, Palmzweige ergreifen und als Sieger über die Sünde, wie jene, welche damals dem Erlöser entgegengingen, mit guten Werken geschmückt, dem Kommenden entgegengehen (l. c. p. 1433), so wird man sich auf den Bischof von Alexandrien für die Feier des Palmsonntages um so mehr berufen dürfen, als schon die apostolischen Constitutionen (l. 5. c. 14) die einzelnen Tage der Charwoche mit dem Thun und Leiden Jesu verbinden. Da lag es nämlich nahe, den Einzug Jesu in Jerusalem am Sonntage dieser Woche zu feiern. Bezüglich des Abendlandes sind aber die Worte: diem palmarum in occidente commemorat saeculo septimo s. Isidorus Hispalensis (p. 206) zu niedrig gegriffen; denn das gelasianische Sacramentar (wie das gregorianische) enthält Orationen unter der Aufschrift Dominica in palmas. De passione Domini (Murat. p. 546).

Nicht nur der ordo romanus und Chrysostomus (p. 209) nennen die Charwoche die große Woche, sondern bereits die apostolischen Constitutionen, die ihr auch den Namen „heilige Woche“ beilegen (l. 5. c. 13).

Ueber die feria V. der Charwoche berichten Ambrosius und

Augustinus, es sei an diesem Tage auch Abends eine Messe gefeiert worden und die Gläubigen haben sie nach der Mahlzeit besucht und in ihr die Communion empfangen. „Sie machten hiefür einen gewissen annehmbaren Grund geltend, demgemäß an dem Einen Tage des Jahres, an welchem der Herr das Abendmahl einsetzte, tanquam ad insignem commemorationem der Leib und das Blut Christi nach der Mahlzeit geopfert und empfangen werden dürfe“. (Aug. epist. 54 ad Jan. l. c. n. 10. p. 168).

Ueber die Weihe des Taufwassers führt Dr. Nilles nichts an; dagegen erwähnt er mehrere wunderbare Vorgänge, die mehr mit Rücksicht auf die Griechen als die Lateiner herüber genommen zu sein scheinen (p. 286). Für die Kraft des Taufwassers sprechen die Worte von Tertullian, Cyrill von Jerusalem und Ambrosius beredter. Daß die Weihe desselben in einer mit dem heutigen Ritus völlig übereinstimmenden Weise bereits Tertullian bekannt war, habe ich in meiner Schrift über Sacramente und Sacramentalien der ersten drei Jahrhunderte gezeigt. Die Mischung von Wasser und Chrisam beschreibt der siebente römische Ordo (Mabill. Museum ital. l. 2. n. 10. p. 83) mit der Bemerkung, das Volk nahm vor der Taufe davon und besprengte damit Häuser und Felder, ein Gebrauch, der in Süddeutschland noch üblich ist.

Das Verhältniß der Quadragesima zu der Pentekostes erklärt Dr. Nilles durch eine Stelle aus Maximus, p. 346. Instruktiver scheinen uns die Worte: Wie die Ostern vorhergehende Quadragesima sechs Wochen dauerte, so die Pascha folgende Pentekostes sieben Wochen, denn die Sechszahl ist Symbol der Arbeit, die Siebenzahl Sinnbild der Ruhe“. Euseb. de solemn. pasch. n. 4 und 5. p. 699 Mig. Sofort geht der Kirchenhistoriker auf das den Charakter dieser Zeit entsprechende Verhalten ein.

Außer der in dem Heortologion citirten Stelle (p. 367) spricht Chrysostomus auch ad populum Antioch. hom. 19 p. 188 von der Himmelfahrt Christi und nennt den (vorhergehenden?) Sonntag *κυριακὴ τῆς ἐπισωζομένης*.

Epiphanie gehört zwar zu den unbeweglichen Festen und ist deßhalb auch im I. Bande ausführlich behandelt worden; doch erlaube ich mir, dem dort Gesagten die Bemerkung beizufügen, daß die Feier aller drei Thatsachen (Anbetung der Weisen, Taufe und erstes Wunder Christi) an diesem Feste meines Wissens zuerst von

Paulinus von Nola carm. 27 (nat. 9) 45 pag. 649 erwähnt wird.

De institutione solemnitatis ss. Rosarii handelt der Verfasser p. 525. Auf der folgenden Seite erwähnt er die festa maternitatis et puritatis B. M. V. mit der Bemerkung, ut lector illa documenta in fonte requirat. Ich glaube, den meisten Lesern wäre es lieber gewesen, wenn de institutione dieser Feste etwas berichtet worden wäre.

Das sind einige Bemerkungen und Wünsche, die dem Referenten die Lesung des Heortologion hervorgerufen hat, die den Werth der Schrift weder beeinträchtigen, noch beeinträchtigen wollen, auf welche der Verfasser aber bei einer zweiten Auflage, die wohl nicht lange auf sich warten lassen wird, vielleicht Rücksicht nimmt.

Breslau. Prof. Dr. Probst.

Die Psychologie von Dr. Constantin Gutberlet. Münster, Theissing, 1881. 327 S.

Das Weltphänomen. Eine erkenntniß-theoretische Studie zur Säcularfeier von Kants Kritik der reinen Vernunft. Von T. Pesch S. J. (16. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach"). Freiburg, Herder, 1881. 137 S.

Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung. Eine analytische Studie von C. F. Heman. Leipzig, Heinrichs 1881. 170 S.

1. Die vorliegende Abtheilung des Lehrbuches der Philosophie von Dr. C. Gutberlet stellt sich den beiden früher erschienenen Bänden, welche die Theodicee und die Metaphysik behandeln, würdig zur Seite und dürfte wohl noch größere Beachtung verdienen als jene, wenigstens in Hinsicht auf Selbständigkeit der Behandlung und Werth der eigenen Leistung. Denn hier konnte der Verfasser seine ausgebreiteten naturwissenschaftlichen Kenntnisse und seine Vorliebe für empirische Untersuchungen in wirklich entsprechender Weise verwerthen. Darin liegt denn auch die eigentliche Stärke seines Werkes. In den speculativen Erörterungen hält er sich und zwar mit Recht im Allgemeinen an die bewährten Ergebnisse der Scholastik; auf diesem Gebiete ist schon soviel geleistet worden, daß es mehr darauf ankommt, das Erworbene gegen unberechtigte Angriffe zu sichern, als Neues zu erforschen.

G. hält es nicht für zweckdienlich, die metaphysischen Fragen über das Wesen der Seele von der Zergliederung ihrer Thätigkeiten zu trennen; der Vortheil einer zusammenhängenden Darstellung und die Nothwendigkeit, die Erkenntniß des Wesens der Seele aus einer vorhergehenden Darstellung ihres Lebens zu gewinnen, scheinen ihm dagegen zu sprechen. Es ist nun allerdings wahr, daß die Ergründung des Wesens der Seele keine eingehenden Detailuntersuchungen voraussetzt, und daß manche Ergebnisse der empirischen Seelenkunde, namentlich jene, die auf Quantitätsbestimmungen Bezug haben und eine sog. exakte Behandlung zulassen, für die eigentlich philosophische Psychologie kaum mehr Bedeutung haben als einzelne Lehrsätze der Physik für die Naturphilosophie; andererseits könnte man auch fragen, ob denn die psychischen Vermögen und Thätigkeiten einer befriedigenden wissenschaftlichen Darstellung sich erfreuen können, wenn sie nicht aus dem Wesen der Seele erklärt werden, sondern nur dem Zwecke einer analytischen Voruntersuchung zur Ermittelung des letzteren dienen sollen. Allein die Unzulänglichkeiten, die sich aus der Zerreißung der Seelenkunde in eine empirische und philosophische ergeben, sind doch zu bedeutend, als daß man einer einheitlichen Behandlung nicht zuletzt den Vorzug geben sollte; der so eben berührten Forderung eines wissenschaftlichen Verständnisses des Lebens der Seele aus ihrem Wesen kann dadurch Genüge geleistet werden, daß man mit dem Verf. in vorgreifender Weise einige wenige Voraussetzungen macht, die dann in den Erörterungen über das Wesen der Seele auf Grund der unabhängig von ihnen ermittelten Thatsachen bewiesen werden.

Der Verf. glaubt mit Recht die herkömmliche Lehre von den Seelenvermögen beibehalten und gegen neuere Angriffe in Schutz nehmen zu müssen, und zwar unterscheidet er sowohl im niedern als im höhern Seelenleben ein Vermögen zu erkennen, zu begehren und zu fühlen. Nach dieser Unterscheidung richtet sich auch die Eintheilung des zweiten Abschnittes, der vom höhern Seelenleben handelt, während der erste unter der Ueberschrift: „Die sinnlichen Vermögen" diese Unterabtheilungen aufweist: „Die Empfindung" — „Sinnliche Vorstellungen" — „Bewegung", also das sinnliche Begehrungsvermögen, die Triebe u. s. w. nicht berücksichtigt, sondern in den zweiten Abschnitt verweist, wo auch die sinnlichen Gefühle behandelt werden.

Warum der Verfasser für den ersten Abschnitt nicht die der Benennung des zweiten entsprechende Ueberschrift: „Das niedere Seelenleben“ statt: „Die sinnlichen Vermögen“ gewählt, ist uns nicht klar, besonders da das Bewegungsvermögen an sich zwar zu den niedern Seelenpotenzen gehört, aber nicht einfachhin als „sinnliches“ Vermögen bezeichnet werden kann. Offenbar wollte der Verfasser im Allmeinen — und wer könnte ihm das verargen? — die Bequemlichkeit der Behandlung nicht einem abstrakten logischen Schema zum Opfer bringen; und daraus erklärt es sich, warum er z. B. die Fähigkeit die Glieder zu bewegen, die dem Begehrungsvermögen sich einordnet oder innigst anschließt (S. 9) noch vor diesem im unmittelbaren Anschluß an die Lehre von den sinnlichen Vorstellungen behandelt und dabei auch die ihrer geistigen Seite nach dem höheren Seelenleben angehörende Sprache in Erörterung zieht; warum er ferner der Erklärung des Temperamentes ungeachtet der allseitigen Beziehungen desselben mitten in der Besprechung der Gefühle ihren Platz anweist u. s. w. Doch dies sei nur nebenher bemerkt.

Die größte Sorgfalt widmete der Verf. verhältnißmäßig den Untersuchungen über die „Empfindung“; wenigstens sind sie viel eingehender und nach meiner Ansicht im ganzen auch bedeutend werthvoller als die über „die sinnlichen Vorstellungen“, die den Messungen der Psychophysik ihr Gebiet noch verschlossen halten. Es hat uns gefreut, daß G. bei der Erklärung der Empfindung für „die so sehr verkannte Lehre der Alten von der species sensibilis“ einsteht, wie wohl er nicht leugnet, daß die Vermittelung derselben anders erklärt werden muß, als es von Seite der Alten geschah. „Lassen wir die unwissenschaftliche Zuthat von dem Eingehen der Bilder der Objekte in den Sinn fallen, so bleibt die unleugbare Wahrheit, daß unter dem Einflusse des Objektes in dem Sinne eine specifische diesem Einflusse entsprechende Disposition hergestellt wird, durch welche derselbe aus seiner Ruhe und Unbestimmtheit heraustreten und sich zum psychischen Ausdrucke, zur specifisch bestimmten Wahrnehmung des Objektes gestalten kann und muß. Jene Disposition ist die eigentliche species; dieselbe ist so wenig mit dem äußern Bilde des Objektes identisch, daß sie vielmehr realidentisch (?) mit der Empfindung selbst gefaßt werden kann“ ꝛc. (S. 16). Eine nähere Erklärung und entsprechende Begründung der scholastischen Lehre wird uns freilich nicht geboten. Was S. 16 zur Rechtfertigung der Annahme einer „Aehnlichkeit (species) zwischen der vom Objekte ausgehenden Bestimmung und der Wahrnehmung“ bemerkt wird, ist kaum ganz unanfechtbar, besonders jenen gegenüber, welche die Objektivität der Sinneswahrnehmungen leugnen.

Um nun das Zustandekommen der species den neuern Beobachtungen entsprechend zu erklären, beruft sich G. auf die „specifische Energie der Sinne“ und stellt darüber folgende Thesen auf: 1) „Die specifischen Sinnesenergien verlangen eine dem Reize entsprechende Einrichtung des betreffenden Organs“. 2) „Die qualitativen Unterschiede der Empfindung hängen von den Endapparaten der Nerven in den Sinnesorganen ab“. 3) „Auch die Beschaffenheit der Reize wirkt bestimmend auf die Qualität der Empfindung“. 4) „Der letzte Grund der Qualität der Empfindung ist die Qualität der sinnlichen Seele“. Die specifische Sinnesenergie wird demnach, soweit sie durch die Einrichtung des Organs bedingt ist, vorzüglich nur von den Endapparaten der Nerven hergeleitet; der Verf. findet zwar auch die Annahme einer specifischen Energie gewisser Hirntheile nothwendig, glaubt aber dieselbe nicht als eine ursprüngliche, sondern als eine erworbene betrachten zu dürfen; „da ohne specifische Funktion der äußern Sinnesorgane die Seele durch die bloßen Gehirnorgane niemals eine specifische Sinnesthätigkeit erlangt, so wird wohl durch deren Einfluß dieselbe sich ausbilden“ (23). Wäre dieser Grund stichhaltig, so müßte man die ganze Einbildungskraft als nicht ursprünglich, sondern erworben betrachten. Auch die äußern Sinnesorgane gelangen ja niemals zu einer specifischen Funktion, wenn die nothwendige Vorbedingung, die Einwirkung der äußern Reize, mangelt. Im Uebrigen können wir den Ausführungen des Verfassers größten Theils beistimmen.

Eine sehr eingehende Erörterung erfuhren die in neuester Zeit von vielen mit Vorliebe behandelten Fragen über die Stärke der Empfindung, über Reizschwelle und Reizhöhe, Dauer des Bewußtwerdens der Empfindung, Möglichkeit und Existenz unbewußter Empfindungen. Daß es unbewußte Empfindungen gebe, kann, wie der Verf. mit Recht behauptet, nicht geleugnet werden. Nach meiner Ansicht könnte man bei dieser Frage, wenn man sie weitläufiger behandeln wollte, in den unbewußten Empfindungen selbst wieder manche Unterscheidungen machen, weil nämlich das „Unbewußtsein“ in einem relativen Sinne verstanden werden kann. Ohne jegliches Bewußtsein ist es gewiß unmöglich, verschiedene Worte nach ihrem Sinne zu unterscheiden, Combinationen zu machen u. dgl., und doch ist es Thatsache, das wir dies oft (in einem gewissen Sinne) unbewußt thun. Wenn wir durch Rufe

aus dem Schlafe geweckt werden, so sind es nicht immer blos die Laute, welche diese Wirkung hervorbringen, sondern oft auch die Worte vermöge ihrer bestimmten Bedeutung. Wenn wir in einem leichten Schlummer die Schlußworte einer Rede vernehmen, so kann es manchmal geschehen, daß gerade die Unterscheidung der Schlußworte als solcher uns weckt und zum vollen Bewußtsein bringt. Befinden wir uns mitten in einem großen Volksgewühle, mit unserer ganzen Aufmerksamkeit in eine bestimmte Angelegenheit versenkt, so bringen wir uns keine einzige der vielen Reden die wir vernehmen zum Bewußtsein; das dauert aber nur solang, bis Worte an unser Ohr schlagen, die uns ihres Sinnes wegen sehr interessiren; ein Beweis, daß wir den Sinn der verschiedenen Reden trotz einer anderweitigen Absorbirung unserer Aufmerksamkeit doch einigermaßen unterscheiden, weil uns sonst alle, interessante wie nicht interessante, ganz gleichgiltig bleiben müßten. Wir lassen das Schlagen der Uhr vielleicht beinahe den ganzen Tag unbeachtet, schlägt es aber zufällig einmal zu wenig oder zu viel, so werden wir alsbald aufmerksam, was ohne vorläufige Combination der Zahl der Schläge mit der Tageszeit nicht geschehen könnte. An mancherlei Schlüsse, die wir täglich wenigstens ohne ein distinktes Bewußtsein von unserer ratiocinirenden Thätigkeit machen, will ich gar nicht erinnern.

Große Verwirrung herrscht bei vielen Forschern in unserer Zeit in den Ansichten über „Localisation" und „Objectivirung" der Empfindung. Gutberlet geht in seinen Erörterungen über diese schwierigen Fragen mit vieler Umsicht zu Werke und sucht sowohl den Forderungen der „Nativisten" als denen der „Empiristen" in soweit sie auf Wahrheit beruhen, gerecht zu werden. Es wäre nach meinem Urtheile zweckmäßig gewesen, einige Erklärungen zur Orientirung über den Nativismus und Empirismus vorauszuschicken; dann würde es sich herausgestellt haben, daß die Anschauung der Philosophen der Vorzeit, die G. als „extrem nativistisch" bezeichnet, mit dem auf Kant'scher Grundlage beruhenden „Nativismus" unserer Zeit nichts gemein hat, und daß der letztere vermöge seiner subjektivistischen Grundlage mit dem heutigen Empirismus unbeschadet des Gegensatzes viel verwandter ist, als mit der erwähnten Anschauung. Ich finde auch im Wesentlichen wenig Unterschied zwischen der Ansicht des Verfassers und dem „extremen Nativismus" der Vorzeit. Denn hinsichtlich des wirklichen Ortes der Empfindung

für sich betrachtet stimmt der Verf., wie es scheint, von einigen Modificationen und Schwankungen abgesehen, mit der früher und auch jetzt noch im gewöhnlichen Leben festgehaltenen Ansicht überein; daß aber die Seele in bewußter Weise den Ort der Empfindung nicht immer genau zu bestimmen weiß, sondern mannigfaltigen Täuschungen ausgesetzt ist, konnte auch den Alten nicht ganz unbekannt sein. Von einem Localisiren der Empfindung im Sinne der neuern Empiristen wußten sie freilich nichts.

Auffallend mag es erscheinen, daß der Verfasser, wiewohl er sonst in richtiger Beurtheilung der Sinnenthätigkeit dem Einfluß der Erfahrung nur die Entwicklung und Vervollkommnung des in der ursprünglichen Anlage Gegebenen zuschreibt, hinsichtlich des Tiefensehens oder des „Tiefengefühls“ auf einmal eine Schwenkung macht und sich dem Empirismus rückhaltslos in die Arme wirft. Die Erfahrung kann aus sich das Erscheinen der dritten Dimension gewiß nicht zur Folge haben. Die Gegenbeweise des Verf. verlieren die Kraft, wenn man annimmt, daß das Tiefensehen ursprünglich sehr unvollkommen und unbestimmt ist. Unter dieser Voraussetzung läßt sich der Einfluß der Erfahrung begreifen; sonst aber nicht. Die Erklärungsweise Heerings ist allerdings unhaltbar; aber was folgt daraus? höchstens, daß wir das Wie der Erscheinung noch nicht erklären können. Auf das Stereoskop soll man sich nicht berufen; denn vorausgesetzt auch, daß die Vorstellung der Körperlichkeit wirklich durch Verbindung von zwei flächenhaften Bildern entsteht, so kann man deßhalb nicht sagen, daß dies nicht schon ursprünglich und unabhängig von aller Erfahrung geschehe. Will man aber mit jener Voraussetzung Ernst machen, so muß man die absurde Behauptung aufstellen, daß ein Einäugiger die Tiefenvorstellung gar nicht erlangen könne, und beim Anblick flächenhafter Gegenstände in vielen Fällen wenigstens der Erfahrung ebenso das Geschäft der Correctur übertragen, wie in der Erklärung Heerings. Die ganze Theorie stürzt zusammen, wenn man die Beobachtungen an manchen Thieren herbeizieht, die jedenfalls zu einem unvollkommenen Analogieschluß berechtigen. Das Küchlein ist auf die Behelfe der Empiristen sicher nicht angewiesen, und warum sollte der Sinn des Menschen in einem Punkte, wo der Sinn des Thieres der Erfahrung sozusagen vorauseilt, alles nur der Erfahrung verdanken? Die Beobachtung an operirten Blindgebornen werden

wir später in Betracht ziehen. — Wir schließen dies Referat über das erste Kapitel mit dem Bemerken, daß es reich ist an interessanten Erörterungen und Erklärungsversuchen, welche die Thätigkeit der äußern Sinne betreffen. Auf die Besprechung der sinnlichen Perception der Innenzustände und des ihr entsprechenden Vermögens, auf eine Beleuchtung der scholastischen Lehre von dem sensus communis, auf eine ausführlichere Erklärung des die psychischen Zustände begleitenden Bewußtseins, hat sich der Verfasser weniger einlassen wollen.

Einzelheiten aus den nachfolgenden Kapiteln zu berühren müssen wir uns versagen. Nur in Bezug auf die Benennungen des höhern Erkenntnißvermögens und auf das Gefühl sei noch Einiges bemerkt. Die Ausdrücke „Verstand und Vernunft" nimmt der Verf. als synonym (136). Mit Recht bemerkt er, daß der deutsche Sprachgebrauch mit dem lateinischen nicht übereinstimmt; ebenso daß kein Grund ist zwei verschiedene Vermögen zu statuiren. Ganz gleichbedeutend sind aber die Ausdrücke wirklich nicht, und es wäre der Mühe werth das Verhältniß von Verstand und Vernunft gründlich zu erörtern, schon allein im Hinblick auf den Mißbrauch, den man in Deutschland, sei es zu Gunsten der schöpferischen Phantasie und gewisser Lieblingsmeinungen, sei es aus andern Gründen, mit dem Namen oder unter dem Namen „Vernunft" getrieben. Doch dies hat sich der Verfasser vielleicht für die Erkenntnißtheorie vorbehalten. In der Lehre von dem Gefühle sucht der Verfasser das Wahre und Falsche, das verschiedenen Ansichten zu Grunde liegt, auszuscheiden, und vor Allem darauf aufmerksam zu machen, daß der Name „Gefühl" in seiner Vieldeutigkeit oft auf Erkenntnißakte angewendet wird, oder wie er sich ausdrückt: „Gewisse Gefühle bezeichnen nichts anderes als Erkenntnißakte". Das Verhältniß des Gefühls zum Willen faßt er so auf, daß er keinen „genügenden Grund" findet, „ein vom Willen verschiedenes Gefühlsvermögen einzuführen". Wie unterscheiden sich aber Willensakte und Gefühle? „Der Unterschied zwischen den anerkannten Akten des Willens und den entsprechenden Gefühlen kann darin gesetzt werden, daß erstere mit Freiheit erweckt, letztere als Gefühle unmittelbar in uns entstehen und ganz unfrei bleiben können. Aber es widerstreitet gewiß dem Begehrungsvermögen nicht neben freiwilligen Entschließungen für das Gute und Ueble auch unfreiwillige

Regungen gegen das Gute und Ueble zu haben" (206). Einen durchgreifenden Unterscheidungsgrund gibt der Verfasser nicht an. Er erklärt schließlich (S. 207): „Diese Gründe lassen die Subsumtion der Gefühle unter den Willen als nicht durchaus unmöglich erscheinen; doch halten wir die Frage nach der Selbständigkeit des Gefühlsvermögen für so unwichtig, daß wir selbst die reale Unterscheidung zwischen Erkenntniß- und Begehrungsvermögen offen lassen". Er scheint also die Dreitheiligkeit nur aus äußern methodischen Gründen bevorzugt zu haben, und daher mag es auch kommen, daß er von den Akten des Begehrungsvermögens nicht speciell handelt, sondern alles, was er darüber bringt, in den vom Gefühle handelnden Abschnitt hineinzieht. Hier wird auch die „Leidenschaft", jedoch in einem sehr beschränkten Sinn, kurz berührt. „Eine noch stärkere Steigerung des Gefühls heißt Leidenschaft, zumal wenn es auf Schlechtes gerichtet zur Gewohnheit geworden, den Menschen körperlich erregt und geistig beherrscht (passio)". Bei der Besprechung des Willens wird mit Recht die Wahlfreiheit vorzüglich berücksichtigt. Unter den Einwänden hätte auch der aus der Moralstatistik entnommene berührt werden können.

Nach meiner Ansicht erscheinen „Wille" und „Gefühlsvermögen" im Sprachgebrauche durchaus geschieden; man kann aber die Aeußerungen des Willens oder (im Allgemeinen) des Begehrungsvermögens und die Gefühle auf ein gemeinsames Grundvermögen zurückführen, für das wir keine ganz entsprechende Bezeichnung haben, weil alle Benennungen (auch „Strebevermögen" nicht ausgenommen) eine restriktive Nebenbedeutung einschließen. Das Princip der wirklich begründeten Unterscheidung zwischen Fühlen und Begehren in Erörterung zu ziehen ist hier nicht der Platz.

Das Hauptverdienst der gediegenen Arbeit Gutberlets besteht unstreitig darin, daß überall, sowohl im ersten als im zweiten Theile, das Bestreben sich geltend macht, die Ergebnisse der scholastischen Philosophie mit den Ansprüchen der neuesten Forschung in verständiger Weise zu vermitteln und in manchen Punkten die Forschung auch selbständig weiter zu führen. Manche Specialuntersuchungen haben zwar für den Zweck des Lehrbuches weniger Werth, insoferne es sich um Förderung der philosophischen Erkenntniß handelt, sie sind aber immerhin anregend und entziehen dem Bestreben, das Festhalten an den bewährten Sätzen der alten

Philosophie nur auf Rechnung der Nichtbeachtung der vorgeschrittenen Forschung und ihrer Probleme zu setzen, jegliches Fundament. Die Darstellung ist klar und empfiehlt sich auch dadurch, daß der Verf. nicht blos exponirt, sondern die Hauptgedanken in Thesenform hinstellt.

2. Die Schrift über „das Weltphänomen" von P. Pesch [1]) befaßt sich mit der Vertheidigung des praktischen Realismus der alten Philosophie, die übereinstimmend mit dem gemeinen Bewußtsein in der sinnlichen Wahrnehmung die direkte Perception einer äußern Wirklichkeit erblickt, gegen die subjektive Verflüchtigung der Welt durch den neuern, vorzüglich durch Kant herbeigeführten Idealismus. Im ersten Kapitel wird durch eine eingehende Untersuchung der Sinnenthätigkeit gezeigt, auf welchem Wege die direkte Wahrnehmung einer wirklichen Außenwelt ermöglicht und bewirkt werden könne. Der Verf. findet die Lösung des schwierigen Problems hauptsächlich in dem Satze der alten Philosophie, daß die Wahrnehmung der Außenwelt eine vielfach vermittelte und dabei doch unmittelbare sein kann. Die neuern Forschungen haben diesen Satz nicht entwerthet; nur die Art und Weise der Vermittelung hat durch ihre Aufschlüsse eine Erklärung gefunden, welche der Vorzeit unbekannt war. Demgemäß sucht der Verf. dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft entsprechend die Vermittelung, die eine doppelte ist, eine subjektive und eine objektive, genau zu bestimmen und auf Grund des hiedurch erzielten Resultates den

---

[1]) Sie bildet das sechszehnte unter den Ergänzungsheften zu den „Stimmen aus Maria-Laach". Die Titel der vorhin erschienenen Hefte (durchschnittlich 8 Bogen stark), die sich durch den zeitgemäßen Inhalt und die gediegene Bearbeitung sehr empfehlen, lauten: 1 Pesch, die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste. 2. Baumgartner, Lessings religiöser Entwicklungsgang. 3. Pesch, die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft. 4. Hummelauer, der biblische Schöpfungsbericht. 5. Baumgartner, Longfellow's Dichtungen. 6. Knabenbauer, das Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele. 7. und 8. Kreiten, Voltaire. Ein Beitrag zur Entstehung des Liberalismus 9. Schneemann, die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse. 10. Baumgartner, Göthes Jugend. 11. und 12. Rieß, das Geburtsjahr Christi. 13. und 14. Schneemann, weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Controverse. 15. Cathrein, die englische Verfassung.

Nachweis zu liefern, das der Wahrnehmungsakt nicht blos sein Vorhandensein der Mitwirkung der Außenwelt verdankt, sondern auch seinen formellen Inhalt der Außenwelt entnimmt, daß also unsere Vorstellungen als Abbildungen der äußern Wirklichkeit sich erweisen, folglich die Dinge so von uns wahrgenommen werden, wie sie wirklich sind. Der Beweisgang wird vom Verfasser selbst vorläufig so skizzirt: „Dem überaus complicirten und doch so abgemessenen mechanischen Proceß, vermittelst dessen die Wahrnehmung zu Stande kommt, liegt zweifelsohne ein bestimmter Zweck zu Grunde. Dieser Zweck ist zu suchen in dem normalen Erfolge jenes Processes. Dieser normale Erfolg besteht in der unabweisbaren Ueberzeugung aller Menschen, daß die Dinge wirklich so sind, wie sie uns durch den formellen Wahrnehmungsinhalt unter normalen Verhältnissen zum Bewußtsein gebracht werden. Also bezweckt die Natur in uns durch den gedachten Proceß jene Ueberzeugung hervorzurufen. Somit kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Dinge in Wirklichkeit so sind, wie sie der formelle Inhalt unserer Wahrnehmung unter normalen Verhältnissen uns darstellt“ (S. 38).

Nach einer sorgfältigen Prüfung der einzelnen Glieder dieser Beweiskette wird zur Bestätigung des Ergebnisses noch ein Blick auf die Natur des Erkennens geworfen und genauerer Aufschluß über die subjektive Erkenntnißform und die Möglichkeit ihrer Hervorrufung durch mechanische Mittel ertheilt.

Im 2. Kap. geht der Verf. an die Darlegung und Kritik des dem praktischen Realismus gegenüberstehenden Idealismus, indem er sowohl im Lager der Philosophen, als der Naturforscher eine Umschau hält, und gelangt so auf anderm Wege wieder zu dem nämlichen Ziele. Den Hauptgrund aller idealistischen Verirrungen findet er in der Verwechslung der Vermittlung mit dem Objekte, und weiterhin in einseitig-mechanistischer Befangenheit. Es ist nun allerdings richtig, daß die Teleologie über die nächsten Wirkursachen unserer Erkenntniß keinen Aufschluß geben kann, und daß die letztern ganz unabhängig vom Zwecke immer dieselbe Wirkung haben, dieselben Bilder hervorrufen, wenn sie durch was immer für eine Ursache auf gleiche Weise erregt werden. Aber die teleologische Betrachtung führt uns wenigstens zu der durch eine höhere Ursache, durch Gott, gesetzte Zusammenordnung der objektiven

Wirklichkeit und der subjektiven Erkenntnißfähigkeit; sie zeigt uns, daß die in der Natur der Seele angelegte Befähigung, bei einer bestimmten organischen Erregung gerade diese bestimmten Erkenntnißbilder hervorzubringen, in jener Zusammenordnung ihren Grund habe und deßhalb im normalen Zustande die objektive Welt uns nicht blos kundgeben könne, sondern kundgeben müsse. Mit Recht wird also der teleologische Standpunkt betont. Jedoch P. geht in der Vertheidigung des praktischen Realismus so weit, daß er auch die sog. secundären Qualitäten, Farbe u. s. w., formell als den Körpern inhärirend betrachtet. Schwerlich werden viele Leser geneigt sein, dieses Ergebniß unbedingt zu acceptiren. Es ist wohl unzweifelhaft wahr, daß man mit Recht sagen kann, man höre den Redner, nicht aber tönende Luft, weil vom teleologischen Standpunkte aus die tönende Luft das Mittel ist, wodurch sich der Redner uns verständlich macht (126); man muß dies zugeben, obgleich man jetzt ein Mittel kennt, die verklungene Rede mit allen ihren Lauten nach Jahren noch mechanisch zu reproduziren. Aber wie der Ton selbst formell außer dem Gehöre sein könne, ist doch etwas schwer zu begreifen. Wie man aber immer zu dieser Frage sich stellen mag, jedenfalls kann die Arbeit des Verfassers allein sehr empfohlen werden, die eine lehrreiche Darlegung der scholastischen Ansicht über die sinnliche Erkenntniß, im Lichte der heutigen Forschung betrachtet, und eine gründliche Erörterung ihres Verhältnisses zu den entgegengesetzten idealistischen Ansichten, zu den Theorien des modernen Nativismus und Empirismus u. s. w. zu lesen wünschen.

3. Der Verfasser der dritten oben angezeigten Schrift ist gleichfalls vom Bestreben geleitet, die ältere Philosophie mit den neuern Forschungen zu vermitteln und durch Untersuchung der sinnlichen Wahrnehmung und ihres objektiven Gehaltes den Ansprüchen des Kantianismus und Positivismus entgegen zu treten. Er weicht aber in der Lösung der Aufgabe von Pesch gänzlich ab, indem er ebenso den „naiven" Realismus wie den entgegengesetzten Idealismus verwirft und eine eigene Ansicht vertheidigt, die er als „intentionalen Realismus" oder auch als „objektiven Idealismus" bezeichnet. Die Annahme specifischer Sinnesenergien hält er für unberechtigt; nur von specifischen Funktionen könne man sprechen, diese aber haben ihren letzten Grund in der besondern Art der

Reize, welchen die Nerven an ihren Enden adaptirt seien. Die sinnlichen Qualitäten werden mit den Empfindungen einfach identifizirt, während die Wahrnehmung als Perception der Empfindungen gefaßt wird. Dessenungeachtet will Herr Heman die Erkenntniß der Außenwelt nicht durch bloße Schlüsse vermittelt sehen. Er glaubt nämlich in der eigenartigen Bedeutung, die ihm der Tastsinn zu haben scheint, einen Ausweg zu finden. „Im Tastsinn werden das Sinnenbild und das Objekt realiter und localiter identisch und decken einander" (76). Mit den Empfindungen des Tastsinnes und durch dieselben werden wir etwas inne, was nicht mehr bloß subjective Empfindung ist, sondern eine Realität hat, nämlich die Ausdehnung (77). Allein die Tastempfindungen sind an sich nicht weniger subjektiv als die Empfindungen der übrigen Sinne; von einer realen Identität des Sinnenbildes mit dem Objekte kann nicht die Rede sein; und wenn das sinnliche Wahrnehmen ein Innewerden der Empfindungen ist, so kann auch die wahrgenommene Ausdehnung nur dem empfindenden Subjekte zukommen.

Es ist auch nicht wahr, daß der Gesichtssinn nicht ebensogut die Ausdehnung kundgibt wie der Tastsinn, und daß der letztere bei Kindern und sehend gewordenen Blindgeborenen die Seele belehrt, in welcher Ausdehnung, Größe und Gestalt sie ihr Gesichtsbild produciren soll (84). Das Kind muß lernen, wie weit es zu greifen hat, um den Tastsinn mit dem Gesichtssinn in Einklang zu bringen, nicht aber wie weit es zu blicken hat und in welcher Weise es sein Gesichtsbild construiren soll. Die Gesichtserscheinung bleibt immer dieselbe oder gestattet wenigstens nur äußerst beschränkte Correkturen; die Deutung der Erscheinungen wird aber eine andere. Die Perspective erscheint uns jetzt, nachdem wir die Täuschungen, die sie veranlaßt, kennen und die optischen Gesetze inne haben, geradeso wie sie uns in der frühesten Kindheit erschien, und wenn wir von einem hohen Thurme herunterblicken, erscheinen uns die Leute in der Tiefe jetzt ebensowenig als Riesen, wie damals. Die geheilten Blindgeborenen bilden kein ganz geeignetes Objekt der Beobachtung. Es ist sehr wahrscheinlich und zum Theile aus den Aussagen der Geheilten selbst ersichtlich, daß das Auge in Folge der langwierigen organischen Störung anfangs überhaupt nicht in normaler Weise funktionirt; dazu kommt, daß die Empfindungen der Sinne nicht allein von physiologischen, sondern auch und zwar vorzüglich von psychischen Bedingungen abhängen; diese können aber hinsichtlich des Gesichtssinnes sicher keine regelmäßige Entwicklung erhalten, wenn sich die Seele durch soviele Jahre hindurch einseitig an den Tastsinn gewöhnt. Kein Wunder also, wenn anfangs Verwirrung entsteht; kein Wunder wenn die Seele, die durch den äußerst beschränkten Tastsinn zu einer ganz unzureichenden

Vorstellung von der Größe der Gegenstände geführt wurde, dieselben nach Erlangung des Gesichts unverhältnißmäßig groß findet. Bei der abnormen Entwicklung kann auch der anfängliche Mangel des Tiefensehens wenig befremden. Ich zweifle sehr, ob eine blinde Henne, wenn sie durch eine Operation das Gesicht erlangen könnte, sich so schnell und so leicht zurechtfinden würde, wie das dem Ei entschlüpfte Küchlein. Es ist wenigstens meine Ueberzeugung, daß die Raumanschauung durch das Gesicht (die lokale Bewegung des Körpers vorausgesetzt) sich kaum weniger schnell und vollkommen ausbilden würde, wenn wir des Tastsinnes auch ganz entbehren würden.

Es hilft nichts, daß der Verf. die Empfindungen als reale Wirklichkeitsweisen der Seele erklärt, als ob nicht alle Seelenakte an sich ebenso reale Wirklichkeitsweisen wären, oder daß er sich auf das „Gefühl der Spannung" oder die „Intention" in der sinnlichen Wahrnehmung beruft, da diese nur zur Erschließung einer äußern unbekannten Ursache führen könnte, oder daß er der Empfindung „Emanenz" zuschreibt, sie als nicht emanent sondern transcendent bezeichnet u. s. w., da dies nicht zulässig ist; wenn er sich nicht entschließt, mit der Scholastik die sinnliche Wahrnehmung nicht als Perception der Empfindungsbilder, sondern als direkte Perception der Gegenstände mittels der Bilder zu betrachten, wird er über einen Schluß auf eine äußere unbekannte Ursache niemals hinauskommen. Manchmal scheint sich dem Verf. wirklich die richtige Ansicht aufzudrängen; er gebraucht Ausdrücke, die eigentlich nur auf eine direkte Wahrnehmung der Außendinge passen; aber sie stimmen mit manchen Voraussetzungen nicht recht überein; und wenn er von Wahrnehmungsbildern redet, so werden sie in eine ganz eigenartige Beziehung zu den Dingen gesetzt; die primären Qualitäten, lehrt er, seien in der That Abbilder der existirenden Objekte; die Empfindungsbilder der secundären Qualitäten aber dürfen „Analogien, Aehnlichkeiten, Bilder der intelligiblen Natur der Dinge" genannt werden. „Das Sinnenbild repräsentirt uns das Immaterielle (des Dinges), seine intelligible Natur, d. i. das Wesen, wie es in der Materie real geworden ist" (155). Der Verfasser beruft sich hiebei auf die (unrichtig erfaßte) Lehre Kleutgens. So ist es erklärlich, daß er von einer „sinnlichen Erkenntniß des Intelligiblen" sprechen kann, wiewohl er anderseits lehrt, daß „die intelligente Seele in Folge ihrer Verbindung mit einem materiellen Leib auf die Erkenntniß der Dinge durch sinnliche Wahrnehmung angewiesen; daß sie eben deßwegen durch die sinnliche Erkenntniß auch nur ma-

terielle Dinge erfassen kann" (146). Es ist ganz richtig, daß die Seele auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung das Intelligible aus dem Sensiblen abstrahirt; aber ganz unrichtig, daß das Wahrnehmungsbild eine Nachbildung des realen Objects, als „intelligibel bestimmten" ist, d. h. daß die sinnliche Wahrnehmung sich auf die intelligible Bestimmtheit bezieht, daß in der Seele in sinnlicher Form sich darstellt, was im Dinge selbst in intelligibler Form existiren soll. Die sinnliche Wahrnehmung ist nur auf das Sinnenfällige gerichtet; das Sinnenfällige als solches aber ist nicht das Intelligible, wenn auch seine Natur von der Seele in intelligibler Weise erfaßt werden kann. Wir glauben, daß der Herr Verfasser den von ihm betretenen Weg zur Scholastik bis zum Ende verfolgen und sich mit ihren wirklichen Anschauungen noch mehr vertraut machen soll. Dann werden die Ausführungen gegen den Kantianismus und Positivismus (93—123) eine festere Grundlage erhalten, und die bedenklichen Zugeständnisse, die der Verf. (allerdings nur in hypothetischer Weise) dem Idealismus macht (S. 139) von selbst entfallen. Wenn wir so der Theorie des „intentionalen Realismus" im Ganzen unsere Beistimmung versagen müssen, so wissen wir doch das Ziel des Verf. sowie seinen Scharfsinn und den Werth einzelner Erörterungen gebührend zu würdigen.

Innsbruck. Wieser S. J.

Johannes Busch, Augustinerprobst zu Hildesheim. Ein katholischer Reformator des 15. Jahrhunderts Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Windesheimer und Bursfelder Congregationen. Von Dr. Karl Grube. (Sammlung hist. Bildnisse). Freib. 1882. Herder 303 S. 8°.

Das vorliegende Werk macht uns mit dem thatenreichen Leben eines Vorläufers der katholischen Reformation näher bekannt. Man kann nicht gerade mit dem Verfasser sagen, daß Johannes Busch „bislang von katholischer Seite gar nicht beachtet" worden wäre. Wir glauben z. B. daß in der Kirchengeschichte von Card. Hergenröther dem deutschen Augustinerprobst neben Nikolaus von Cusa ein gebührender Platz zu Theil wird (vgl. Hergenröthers Supplementband S. 372). Aber es bleibt das unbestreitbare Verdienst Dr. Grube's, das Wirken dieses bedeutenden Mannes und seine für ganz Nord-

deutschland so einflußreiche Stellung um die Mitte des 15. Jahrhunderts mehr ans Licht gezogen zu haben. Die Hauptquellen, aus denen er schöpfte, sind Werke von Busch, nämlich die Libri IV. reformationis monasteriorum quorundam Saxoniae und das Chronicon Windesheimense, welches letztere auch sein Buch De viris illustribus, bekannt durch die Aeußerung über den Verfasser der Nachfolge Christi, enthält.

Nach diesem Chronicon schildert der Verfasser zuerst das Entstehen der Windesheimer Congregation im Jahre 1395. Das Kloster selbst war bereits 1386 von 6 Fraterherren, die nach der Regel des hl. Augustin lebten, errichtet worden. Geraume Zeit vor den Concilien von Constanz und Basel finden wir hier einen rühmlichen Anlauf zur Reform. Indem sich an Windesheim bekanntlich bald mehrere andere Klöster von Chorherren anschlossen, wurde es nicht nur der Mittelpunkt der Congregation, sondern auch der Ausgangspunkt einer eifrigen Erneuerung. Noch bevor Busch nach Sachsen zog, hatte sich der Prior Löder durch seine Thätigkeit den Namen eines Apostels von Westfalen verdient.

Im Osten schloß sich 1423 das Kloster Wittenburg (nahe bei Hildesheim) der Congregation an. Sein Einfluß erstreckte sich über den eigenen Orden hinaus auch auf die Benedictiner, und so entstand in den dreißiger Jahren die Bursfelder Congregation. In Wittenburg war es nun, wo Busch 1437 seine für Sachsen so fruchtbare Laufbahn begann. Bald erfolgte die Reform des Sultenklosters in Hildesheim, als dessen Propst er 1440 eingesetzt wurde. Wir sehen Busch von der Sulte aus nach allen Richtungen hin seine Visitationsreisen unternehmen; er weilt wiederholt in Magdeburg, Halle, Erfurt, Leipzig, in der Diöcese Halberstadt, in Minden, Verden, selbst in Holstein. Sein Vorgehen findet die volle Anerkennung des päpstlichen Legaten Nicolaus von Cusa, der 1451 in Deutschland erscheint und Busch selbst zum päpstlichen Delegaten und Reformator ernennt. Um so eifriger und energischer setzte dieser sein Werk fort. — Die eingehenden und genauen Ausführungen des Verfassers lassen Busch in Wirklichkeit als „katholischen Reformator des 15. Jahrhunderts" erscheinen, der alles auf die ursprüngliche Regel zurückführte, keineswegs mit dem Aeußern sich begnügte, und durchaus weit entfernt war, die geringste Regel der Disciplin, geschweige denn die heiligen Gelübde, die drei Haupt-

stützen des Ordenslebens, oder gar Fundamentalwahrheiten des Glaubens als erschwerenden Ballast über Bord zu werfen. Es tritt klar an den Tag, mit welchem Rechte die Mönche der Windesheimer Congregation von Ullmann als „Reformatoren vor der Reformation" und Vorgänger Luthers bezeichnet worden sind. Busch stand überall treu zur katholischen Kirche und suchte stets Ehrfurcht vor der Auctorität der Hierarchie, besonders des Papstes, einzuflößen. Dem Papste legt er den Besitz der geistlichen Vollgewalt bei (quia de plenitudine potestatis est etc.).

Der Verfasser unterläßt es keineswegs, stark darauf hinzuweisen, daß Mißbräuche und Scandale bei den Dienern der Kirche vorkamen; aber sehr oft muß er bezeugen, daß die Zustände denn doch so ungeheuerlich nicht waren, wie sie nach geläufiger Annahme gewesen sein sollen, daß „der Clerus damals keineswegs schlecht", das Volk gut unterrichtet, „die Predigt nicht vernachlässigt war". Die Klöster nahmen, mit wenigen Ausnahmen die Reform bereitwillig auf, manche riefen die Visitatoren selbst herbei, manche waren in bester Ordnung. Die Bischöfe stellten sich an die Spitze der Reform. „Auf den norddeutschen Bischofsstühlen sehen wir Männer, die ihr Hirtenamt in ihrer ganzen Größe erkannten; Hildesheim hatte einen verehrungswürdigen Bischof, ein musterhaftes Domcapitel, einen würdigen Clerus; in Halle waren vom Clerus 97 Procent intact".

Das Werk Grube's hat keinen polemischen Character, im Gegentheil tritt überall dem Leser große Objectivität entgegen, und vielfach bietet die Darstellung nur eine wortgetreue Uebersetzung der Quellen. Diese einfache wahrheitsgetreue Erzählung widerlegt am besten die Entstellungen einer ungenauen oder feindseligen Geschichtschreibung. Hiebei zeugt das Werk zugleich von enormen Fleiße. Die Mittheilungen von Busch selbst wurden durch die verschiedensten anderweitigen Quellenberichte erweitert und illustrirt, das reiche Material aber mit Geschick verarbeitet. Das Ganze stellt sich als Culturbild des damaligen kirchlichen Lebens den Studien katholischer Verfasser über diese Periode aus letzterer Zeit ergänzend und nicht unwürdig zur Seite.

Die Einleitung des Buches ist nach unserem Dafürhalten weniger gelungen. Herr Grube ließ sich hier, wie es scheint, zu sehr von dem Bestreben leiten, für seine Zeichnung der Thätigkeit

Busch's einen lebhaften Hintergrund zu gewinnen. Weit auseinanderliegende charakteristische Züge der Zeit drängt er in ein enges Bild zusammen, wobei seine sonstige Ruhe und Maßhaltung in der Verwendung der Farben vermißt wird. Das katholische Volk ist ihm hier fast zu fromm; „bis zum Ueberflusse stiftet und fundirt es geistliche Stellen; allzuviel ist ungesund", meint der Verfasser. Was von der Geldgier mancher Päpste gesagt wird, ist ebenfalls übertrieben, und wenn es heißt, das Papstthum habe „im Kampfe Bonifaz' VIII. mit Philipp von Frankreich bereits eine gewaltige Niederlage erlitten", so hätte dem offenbar richtigen Gedanken, daß seit dieser Zeit die Oeffentlichkeit sich vom Papstthume mehr und mehr abwendete, eine bessere Form gegeben werden müssen. Eine gewisse Eilfertigkeit zeigt sich hier auch in den Bemerkungen über die Avignoner Residenzverlegung, wenn nicht die Namen Benedict IX. und Urban VI. an dieser Stelle Druckfehler sind. Wir müssen indessen beifügen, daß die folgende ruhig voranschreitende und gefällige Darstellung den ersten übelen Eindruck bald verwischt. — Was S. 160 über das Eingreifen des weltlichen Armes zu Gunsten der Kirche und ihrer geistlichen Aufgaben gesagt wird, bedarf gleichfalls der Correctur.

Innsbruck. K. Ludewig S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Ein neues Fragment einer gallikanischen Weihnachtsmesse ist uns durch die Güte des ausgezeichneten Liturgikers C. F. Hammond (vgl. diese Zeitschrift 1878, S. 591—594, und 1879, S. 619—620) zur Veröffentlichung zugeschickt worden. Dasselbe wurde, wie uns der genannte Gelehrte mittheilt, von einer Innenseite des Einbandes der Handschrift nr. 153 in der Bibliothek des Gonville and Cajus College zu Cambridge abgelöst und ist ein Pergamentblatt aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, mit 23 Zeilen Uncialschrift auf jeder Seite. Die Ueberschriften der Gebete sind rubricirt, die großen Anfangsbuchstaben der letzteren (hier fett gedruckt) roth und grün ornamentirt. Ueber der ersten Seite steht von späterer Hand die Blattziffer CCLXXXIII. In der folgenden Kopie des Fragmentes sind solche Abbreviaturen, welche typographischen Schwierigkeiten begegnen oder nicht ohne weiteres entziffert werden können, durch cursiv gedruckte Buchstaben ergänzt, sonst aber das Manuscript getreu wiedergegeben.

misericors, Qui nescientibus suis
ti misertor per xpm dnm nm qui
pridie quam pat*eretur*
collectio post secreta
Ds qui hanc sacratissimam noc
tem per beatae mariae sacrae
uirginis partum sine huma
na concupiscentia procreatū
Ueri luminis fecisti inlustratio
ne clariscere. **D**a nobis quaesomus
ut cuius lucis mysterium in ter
ra cognouimus eius quoq : gaudiis
in caelo perfruamur. **E**x his quoq :
sacris libaminib : odor ad te suauitatis
ascendat atq : in his benedictio a te
copiosa discendat ut *per* mysterium

tue operationis fiat nobis, eucha
ristia legitima et uerus sanguis in no
mine patris et filii et sps sci in sae
cula sae*culorum* Coll*ectio* ante oration*em*
Totis sensib: hodiernum dne
sacrificium celebramus.
quo nobis ipsius sacrificii

Rückseite:

sunt nata primordia. per eunde
dnm nm ihm xpm cuius orantes
uerba recitamus, dicentes, pat*er*
Collectio post oratio*nem* d*ominicam*
Libera nos omnipotens ds ab om
nibus malis, et presta ut natus
hac nocte saluator mundi, Sic
ut diuinae nobis generationis
est auctor, Ita et inmortalitatis
sit ipse largitor. quod ipse pres*tare*
Benedictio populi
Populum tuum quesomus
dne pio fauore prosequere
pro quo dignatus es in hac sacra
tissima nocte tuam mundo
praesentiam exhibere. + + +
A cunctis eum aduersitatibus
paterna pietate custodi pro
quo in mundo hoc tempore
ex uirgine dignatus es nasci +
Ut in te semper exultans re
demptionis suae principale
munus intellegat et tua uera

Die Anfangsbuchstaben der Absätze in der Benediction nach den Kreuzen sind zwar nicht so groß wie die ornamentirten Anfangsbuchstaben der Gebete, übertreffen aber die Größe der andern Buchstaben um das Doppelte; dasselbe gilt von den übrigen hier groß gedruckten Buchstaben. Das e in tue und presta ist geschwänzt.

Der gallikanische Ritus war in Frankreich schon mehrere Jahrhunderte vor seiner gänzlichen Beseitigung (in der zweiten Hälfte des 8. Jahrh.) mit dem römischen vermischt worden, theils nur durch Aufnahme römischer Gebete in die gallikanischen Formulare, theils durch Vertauschung des wechselnden gallikanischen Kanons mit dem unveränderlichen römischen. In unserem Fragmente ist nur das Erstere der Fall, indem die erste Hälfte der Collectio post secreta aus der Oratio der Gelasianischen ersten Weihnachtsmesse (der Zusatz per beatae

Mariae sacrae virginis partum sine humana concupiscentia procreatum findet sich in der Oratio der zweiten Weihnachtsmesse in dem ältesten römischen Sacramentarium, dem sog. Leoninischen), die Collectio ante orationem dominicam aus der Secreta der sechsten Weihnachtsmesse jenes ältesten Sacramentariums, die Collectio post orationem dominicam, nach der üblichen Anknüpfung Libera nos, omnipotens Deus, ab omnibus malis, aus der Postcommunio der neunten Leoninischen Weihnachtsmesse entlehnt ist.[1] Von den echt gallikanischen Gebeten ist das erste der Schluß der vom Sanctus zur Consecration überleitenden Collectio post Sanctus. Die folgende Collectio post secreta, welche die Consecration mit der Schlußdoxologie des Kanons verbindet, enthält in ihrem zweiten gallikanischen Theile die Aufopferung des Leibes und Blutes Christi, sowie die Epiklesis mit dem für den gallikanischen Ritus charakteristischen Ausdrucke eucharistia legitima; das Fehlen der Anamnesis hat sie mit manchen, das der Memento mit allen gallikanischen Messen gemeinsam. Die Benedictio populi, in welcher das Fragment abbricht, ist aus dem ursprünglichen, in der römischen Liturgie ausgefallenen oder vielmehr durch das Vaterunser ersetzten, Gebete vor der Kommunion entstanden. Am Schluße eines jeden Absatzes machte der Bischof das Kreuzeszeichen über das Volk, und respondirte dieses mit Amen.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf die ausführliche und gründliche Abhandlung des hochwürdigen Herrn J. B. Funcke „Entstehung und Entwickelung der hl. Messfeier“ in dem von ihm herausgegebenen vortrefflichen Münster'schen Pastoralblatte (seit Januar 1882) aufmerksam machen, welche meinen Ausführungen in dieser Zeitschrift (1880, S. 90—112) zustimmt. An jenen Ausführungen möchte ich jetzt nur eine Kleinigkeit rectificieren. Ich unterscheide nämlich nicht mehr das von dem hl. Lucas (22, 17) erwähnte „Nehmen“ des Kelches von dem bei Matthäus und Marcus vorkommenden, sondern bin der Ansicht, daß überall nur von einem und demselben „Nehmen“ des Brotes und Kelches die Rede ist, welches der Oblation entsprach, auf den Psalm Non nobis folgte und dem Psalme Dilexi-Credidi nebst dem sich daran anschließenden Oblationsgebete Christi (Luc. 22, 17 εὐχαριστήσας) vorherging. Mit dem Eingießen und Mischen des Weines am Anfange der Feier brauchte ein „Nehmen“ des Kelches überhaupt nicht verbunden zu sein; auf jeden Fall hätte es noch weit weniger Erwähnung verdient, wie das als selbstverständlich übergangene Eingießen und Mischen selbst. So kommt vollständige Klarheit in die neutestamentlichen Berichte, und ergibt sich, daß sie alle Hauptbestandtheile der Messe erwähnen; nämlich die Hallelpsalmodie (ὑμνήσαντες), das Oblationsgebet (εὐχαριστήσας, Luc. 22, 17), das Consecrationsgebet (εὐλογήσας, εὐχαριστήσας), das Brechen (ἔκλασεν) und die Kommunion (ἔδωκεν).

Bickell.

---

[1]) Es ist hier immer nur die älteste römische Quelle erwähnt.

Ein ungedruckter koptischer Bericht über die Schwester des hl. Pachomius und ihre Klosterstiftung. Im koptischen Brevier hat die hl. Taloscham, die Schwester des hl. Pachomius, zwei Festcommemorationen, und zwar gemeinsam mit ihrem Bruder, nämlich am 22. Koiahk (Dezember) und am 26. Paoni (Juni). Von Taloscham ist nur sehr wenig bekannt [1]), und dieß Wenige obendrein wegen des abweichenden Zeugnisses von Ruffin [2]) bestritten und in Zweifel gezogen. Das hatte uns seiner Zeit veranlaßt, die Bitte an die Orientalisten, denen koptische Manuscripte zu Gebote stehen, zu richten, das Dunkel wenn möglich aufhellen zu wollen. Der unsern Lesern bereits vortheilhaft bekannte gelehrte koptische Bischof Agapios Bschai (vgl. IV. Jahrg., S. 122), der sich gegenwärtig Geschäfte halber zu Rom aufhält, hat unsern Wünschen in zuvorkommendster Weise entsprochen, und uns zu Anfang dieses Jahres die unten folgenden sehr werthvollen Mittheilungen aus einem koptischen Vaticanmanuscripte gemacht, welche die spärlichen Angaben der griechischen Akten der Bollandisten nicht nur bestätigen, sondern auch vielfach ergänzen. Wenn die bezüglichen handschriftlichen Nachrichten, über deren Alter und Herkunft nähere Orientirungen noch fehlen, zuverlässig sind, so liegt in ihnen ein schätzenswerther Beitrag zur Urgeschichte des bei Pachomius Tod (348) bekanntlich schon zu großer Entwicklung gelangten Klosterlebens unter dem weiblichen Geschlechte vor. Jedenfalls besitzen wir darin sehr alte koptische Traditionen.

Der genannte ägyptische Prälat meldet in dem nachstehenden von uns übersetzten Schreiben: Taloscham (wörtlich oblatio exigua, geringe Opfergabe) ist der Klostername der Heiligen. In der Welt hieß sie Maria, und wird bisweilen auch noch als Nonne so genannt. Im Codex Copto-Vaticanus 69, v. Pachom, kommt S. 132 ein Passus über sie vor, der in wortgetreuer Uebersetzung also lautet: „Als seine (des Pachomius) Schwester, Namens Maria, welche lebenslänglich Jungfrau war, von ihm gehört hatte, wollte sie ihn sehen. Sie machte sich auf und kam zu ihm, gegen Westen, nach Tabenna. Man setzte ihn davon in Kenntniß. Er schickte zu ihr den Bruder, welcher die Klosterpforte zu überwachen hatte und ließ ihr sagen: Siehe, du hast gehört, daß ich noch lebe; betrübe jedoch mein Herz nicht, denn du wirst mich nicht zu sehen bekommen. Wenn du diese heilige Lebensweise ergreifen willst, um vor Gott Barmherzigkeit zu finden, so überlege es dir, und die Brüder werden dir einen Ort herrichten, damit du an demselben ein anachoretisches Leben führest; und Gott wird jedenfalls durch deinen Vorgang andere (Jungfrauen) zu uns berufen, welche sich durch diesen deinen Vorgang retten werden; denn kein Mensch hat Hoffnung in dieser Welt, wenn er nicht Gutes thut, bevor

[1]) Aus den griechischen Akten des hl. Pachomius bei den Bollandisten (Maji tom. 3. appendic. p. 26*). Das koptische Synaxarium schweigt über Taloscham.

[2]) Bei den Bollandisten l. c. p. 306.

er seinen Leib verläßt, um ihn an den Ort zu tragen, wo er nach seinen Werken wird gerichtet werden. — Als sie solche Rede vom Pförtner vernommen, lösten sich ihre Augen in Thränen auf, und sie faßte, überzeugt von der Sache, freiwillig den Entschluß. Als unser Vater Pachomius sah, daß ihr Herz sich zum rechten und guten Leben hinneigte, sandte er alsogleich die Brüder, und sie erbauten ihr ein Cönobium in jener Gegend, nicht weit vom Kloster, mit einer kleinen Kirche darin. Viele (Jungfrauen) hörten von ihr, kamen und verblieben bei ihr und führten mit großer Anstrengung ein ascetisches Leben, indem dieselbe ihre Mutter wurde bis zu ihrem Tode. — Als unser Vater Pachomius gesehen hatte, daß sie sich etwas vermehrt, wies er ihnen einen gewißen greisen Abt Petrus zu ihrem Vater an. Seine verschiedenen Anreden an sie waren mit Salz gewürzt, indem er dieselben auf die (heiligen) Schriften zurückführte, zum Heile ihrer Seelen. Die Regeln der Brüder schrieb er in ein Buch und schickte sie ihnen, damit sie dieselben kennen lernten. Wenn einer der Brüder (vor dem Eintritt in den Stand der Vollkommenheit) eine Verwandte aus ihnen besuchen wollte, pflegte er ihn, mit Gutheißung seines Obern, zum heiligen greisen Abte Petrus zu schicken. Dieser selbst ließ alsdann die Weisung an ihre Mutter hineingelangen, herauszukommen mit jener und einer andern mit ihnen, um mitsammen gegenwärtig zu sein bis zu Ende des Besuches, mit großer Furcht. Alsdann standen sie auf, beteten und trennten sich. Ging eine von ihnen zur (ewigen) Ruhe ein, so hatten sie die Gewohnheit, dieselbe in ihre Kirche zu übertragen, und ihre Mutter ging voran, um ein leinenes Tuch über sie auszubreiten. Darauf benachrichtigte der greise Abt Petrus unsern Vater Pachomius, und dieser wählte treue Männer aus den Brüdern, um sie mit jenem (Petrus) zum Kloster zu schicken, und sie gingen ins Kloster derselben hinein und verblieben im Vorhof Psalmen singend, bis sie zur Beerdigung hergerichtet war. Sie brachten sie auf den (Leichen-)Wagen und führten sie auf den Berg, indem die jungfräulichen Schwestern hinter dem Wagen gingen, und hinter ihnen ihr Vater, und vor ihnen ihre Mutter; bis zur Beendigung des Begräbnißes betend für dieselbe, kehrten sie mit großem Schmerz zu ihrer Wohnung zurück. Und als ihr Vater, der heilige Abt Petrus, zur Ruhe eingegangen war, wies er ihr einen andern tugendhaften Mann an mit Namen Gschuji, wunderbar zu sehen. — Es ereignete sich, als Abt Athanasius zum Erzbischof von Alexandrien bezeichnet worden war, daß er die Thebais hinaufsteigen wollte bis Suan (Syene), um die Kirchen zu befestigen. Es sah ihn unser Vater Pachomius mit vielen Bischöfen, die ihm vorausgingen; er nahm die Brüder und ging ihm eine weite Strecke entgegen, vor ihm Psalmen singend, bis sie ihn zum Kloster (Monasterium) geführt, um zu beten in allen Cönobien". [1])

[1]) Das Monasterium oder die ganze Gemeinde der Tabennesioten (ἡ ὅλη μονή) umfaßte damals sieben Manns- und drei Frauenklöster, worüber das Nähere bei den Bollandisten a. a. O. zu ersehen ist.

Die Schreibung Bonifatius bei den Orientalen. Von den vielen abendländischen Heiligen dieses Namens sind zwei in die morgenländischen Kirchenbücher aufgenommen worden, der berühmte Martyrer von Tarsus in Cilicien und der weniger bekannte Bischof von Ferentum in Tuscien. Im römischen Martyrologium werden beide am 14. Mai commemorirt. Der Name des Erstern steht im Commune des orientalischen Festkalenders am 19. Dezember verzeichnet [1]) und ist überall, in den authentischen Uebersetzungen wie im griechischen Original, mit τ geschrieben. In den Menäen heist es: *Τῇ ιθ΄ τοῦ αὐτοῦ μηνός· Μνήμη τοῦ ἁγίου μάρτυρος Βονιφατίου;* in dem altslavischen Brevier: Svjatago mučenika Bonifatia, in der recepirten rumänischen Uebersetzung: S. mart. Bonifatiu. Mit diesen europäischen Uebersetzungen stimmen auch das arabische Horologion (Kitâb el orologion) und die von Mösinger aus den syrischen Codices Vaticani 19 und 77 excerpirten Festkalender überein. [2]) Auch wird *Βονιφάτιος* in dem Synaxarium wie in den verschiedenen Gebeten durch alle Casus (*Βονιφατίου, Βονιφατίῳ Βονιφάτιε*) gleichmäßig mit τ geschrieben.

Der hl. Bonifaz, Bischof von Ferentum ist aus den Dialogen des hl. Gregor des Großen (I, 9.) in einige Propria der morgenländischen Kirche übergegangen; so findet er sich namentlich, mit dem gleichnamigen Martyrer, in drei slavischen Festverzeichnissen bei Martinow am 19. Dezember; sein Name ist ebenfalls mit τ geschrieben.

Es kann somit wohl keinem Zweifel unterliegen, daß den Bearbeitern der alten orientalischen Kirchenbücher abendländische Formulare vorgelegen, in welchem der Name mit τ geschrieben war, zumal, wenn man bedenkt, daß andere Namen, wie z. B. *Ἀκάκιος*, Acacius, *Ἰωαννίκιος*, Joannicius, *Μώκιος*, Mucius, constant κ, nirgends aber τ haben. [3])

Nilles, S. J.

---

[1]) Vom Commune Graecorum weichen hierin ab das Menologium Basilianum, welches den Heiligen am 20. Dezember, und das Kalendar. Neapolit. marmor., das ihn am 14. Mai ansetzt.

[2]) Zu bemerken ist, daß die Syrer das Wort *Βονιφάτιος* unverändert beibehalten, während sie doch viele andere aus dem römischen Reiche überkommene Heiligennamen in ihre Sprache übersetzt haben. So heist, um nur ein Beispiel anzuführen, der hl. Nicolaus stets Zacha, (qui vicit, victor), und findet sich am 6. Dezember verzeichnet entweder nur einfach als s. Zachae, oder auch mit dem erläuternden Zusatz: qui est Nicolaus, wie aus dem syrischen Codex Vaticanus 69 zu ersehen ist.

[3]) Die schon anderwärts von den Vertheidigern der Schreibung Bonifatius gemachte Bemerkung, daß diese Form von den mittelalterlichen Päpsten in ihren Bullen gebraucht wurde, wird durch folgende zum größten Theile ungedruckte Originalien bestätigt, welche in dem Namen des Papstes sowohl auf der anhängten Bleibulle, soweit diese erhalten, als im ersten Worte der Ueberschrift (Bonifatius servus servorum dei etc.) das t aufweisen: 1296 Janr. 16, Rome apud s. Petrum, an die Söhne des verstorbenen Grafen Meinrad von Tirol, beginnend Ab hiis (Brixen, Hofarchiv); 1296 Juni 2, Anagnie, an den Orden der Clarissen, beg. Landabilis (Brixen, Clarissenarchiv); 1297 August 5, Apud Urbem veterem, an die Clarissen von Brixen, beg. Justis (ebenda); vom neml.

Zur Charakteristik der heutigen Geschichtschreibung. (Janssen. — Baumgarten. — v. Druffel.) Der ganz außerordentliche Erfolg, den das herrliche Werk von Janssen, „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters“, errungen, scheint allmählig auch jene, die einen entgegengesetzten Standpunkt einnehmen, aus ihrer planmäßigen Zurückhaltung herauszunöthigen. Manche können nicht umhin den Vorzügen des Janssen'schen Geschichtswerkes im Allgemeinen ihre volle Anerkennung zu zollen (vgl. die Aufzählung mehrerer günstiger Urtheile in den Laacher-Stimmen, 1882, H. 2, S. 179 f.); und wenn auch Einzelne sich wegwerfend äußern, so zeigt doch selbst der Ton ihrer Aeußerung, daß sie die Wucht der gediegenen Leistung fühlen.[1] Die „Evangelische Kirchenzeitung“ (1881, Nr. 10) findet die Schrift Janssens ganz geeignet, auf den evangelischen Leser einen geradezu beängstigenden Eindruck hervorzubringen.

Wir wollen hier nur auf die von Dr. H. Baumgarten in Straßburg nach dem Erscheinen des 3. Bandes in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung, Nr. 39 (8. Febr. 1882) veröffentlichte Recension etwas näher eingehen, nicht um sie weiter bekannt zu machen, sondern um unsere Bemerkungen daran zu knüpfen. Baumgarten schreibt u. A.:

„Janssen hat mit vollem Rechte seine ganze Kraft auf die Verarbeitung des vorliegenden Materials verwendet, auf die geistige Durchdringung desselben. Er hat das aber mit so wunderbarem Erfolge gethan, daß er aus dem bekannten Stoffe ein vollkommen neues Wesen geschaffen hat. Nicht bloß in der Grundanschauung, sondern in allen Einzelheiten erscheinen Menschen und Dinge in diesem Buche so absolut

---

Tage, für dieselben, beg. Sacrosancta (ebenda); 1298 März 6, Rome apud s. Petrum, an das Kloster Stams, beg. Cum a nobis (Stamser Archiv); vom neml. Tage, Duplicat der vorigen Bulle (ebenda); 1298 März 11, Rome ap. s. Petrum, an dasselbe, beg. Significavit (ebenda); 1298 März 11, Rome ap. s. Petrum, an dasselbe, beg. Significarunt (ebenda); 1298 April 5, Rome ap. s. Petrum, an den Orden der Clarissen, beg. In sinu (Brixen, Clarissenarchiv); 1299 März 29, Rome Laterani, an den Präpositus von Brixen, beg. Dilectarum (ebenda); 1301 Mai 23, Rome ap. s. Petrum, an den Abt von Wilten, beg. Dilecti (Neustifter Archiv); 1302 August 26, Anagnie, an den Patriarch von Aquileja, beg. Dudum (Wiener H. H. und Staatsarchiv). Bemerkenswerth ist zugleich, daß in diesen Originalien das c, wo es wirklich am Platze ist, durchweg beibehalten wird und nicht in t übergeht, wie es anderwärts oft geschieht (also nicht juditium, offitiales); das c erscheint sogar in tercio.

[1]) So kann Dr. Th. Kolde (Friedrich d. W. und die Anfänge der Reformation, Erlangen, 1881) für „diese Art von Historik“ nur „ein pathologisches Interesse“ haben; Janssen schildere die letzten fünfzig Jahre vor der Reformation als die Blüthezeit der deutschen Nation, „um dann die Zeit Luthers, des Revolutionärs, der diese Blüthe zertrümmert, mit den Farben eines Höllenbreughels zu malen“. Er vergißt zu sagen, wer ihm die Palette gereicht. Hat denn vielleicht Janssen seinen Pinsel in den Qualm einer erhitzten Phantasie getaucht?

von dem verschieden, was man bisher darüber meinte, daß man an manchen Stellen glauben konnte, man lese zum ersten Male von einer Zeit, welche der Geschichte bis dahin wunderbarer Weise unbekannt geblieben sei — ein um so seltsameres Ding, als der Verfasser doch lediglich in den Worten uns längst bekannter Quellen redet. Denn er treibt die Objektivität bis zu einem so peinlichen Uebermaße, daß er fast auf jedes eigene Urtheil, auf jede zusammenhängende Entwicklung oder Charakteristik verzichtet und lediglich die Quellen reden läßt. . . . Wenn man bisher im Allgemeinen auch Ranke eine gewisse objective Ruhe und die Gabe nachgerühmt hat, er construire nicht ein Bild der von ihm geschilderten Zeiten, sondern lasse dieses Bild aus den Begebenheiten selbst hervorgehen, so muß man bei der Lectüre Janssens, der ja selbst so gut wie gar nichts sagt, in dieser Meinung sehr irre werden, und sich vielmehr dazu bekehren, daß uns Ranke doch von der Reformationszeit eine ganz willkürliche Vorstellung gegeben habe. Denn ob man die einzelnen Personen oder besonders wichtige Vorgänge vergleicht, wie sie der Eine und der Andere schildert, nie und nirgends findet man bei Janssen die entfernteste Aehnlichkeit mit dem, was man aus Ranke kennt". — „Nach Janssen ist der Gang, welchen die deutsche Entwicklung seit dem Jahre 1517 eingeschlagen hat, eine große und traurige Verirrung". Eine derartige Auffassung der Reformationszeit kann nun zwar im Ganzen nicht den Anspruch auf volle Originalität machen, insofern ihr Grundgedanke schon öfter ausgesprochen und auf einzelne Abschnitte der Reformationszeit angewendet worden; aber Janssen hat mit Anwendung einer höchst wirksamen Methode „den quellenmäßigen Nachweis dieser Auffassung in consequenter Anwendung auf die ganze Epoche unternommen. Er argumentirt, er reflectirt nicht, er läßt lediglich die Quellen reden. Nicht er zeichnet die Reformatoren, die protestantischen Fürsten und Rathsherren: sie selbst thun es. Nicht er schildert die trostlosen Zustände in den protestantischen Gebieten: Luther, Melanchthon, Bugenhagen übernehmen das Geschäft. Er entwirft nicht haarsträubende Gemälde von dem Kirchenraub und der Kirchenschändung, welche in dieser gottlosen Zeit Deutschland von einem Ende zum anderen heimsuchen, sondern theilt die Verzeichnisse der entwendeten und zerstörten Gegenstände mit, oder doch, was Zeitgenossen darüber berichten".

Dessenungeachtet will Baumgarten in der Darstellung Janssens nur ein Zerrbild erblicken, dessen Herstellung ihm dadurch gelungen, daß er „aus der unendlich ausgebreiteten Schriftstellerei Luthers alle Derbheiten und Unfläthereien zusammenträgt, sie mit den Lamentationen des so oft unglücklichen, immer ängstlichen Melanchthon mischt", die Mißgriffe der Protestanten in einer äußerst aufgeregten Zeit mit den Worten der von ihnen Betroffenen ausführlich schildert, was aber in der kathol. Welt Entsprechendes geschah, verschweigt oder nur flüchtig andeutet.

Wir wollen nun keineswegs leugnen, daß keine Methode, mag

sie auch noch so objectiv scheinen, durch sich selbst vor Willkür oder Fehlgriffen in der Vertheilung von Licht und Schatten ganz zu schützen vermag, und lassen es in Bezug auf Janssen dahingestellt sein, ob man nicht vielleicht in manchen einzelnen Punkten anderer Meinung sein könnte, wie z. B. in der Charakterisirung der baierischen Herzoge. Aber die Anklagen, die Baumgarten im Allgemeinen erhebt, sind nicht gerechtfertigt. Hätte Janssen das Bild Luthers, wie er es zeichnet, nur etwa durch mühsames Zusammentragen vereinzelter Verstöße aus seiner „unendlich ausgebreiteten Schriftstellerei" zu Stande gebracht, so müßte sich bei einem selbständigen Studium der Schriften Luthers der ganze Unwille gegen den parteiischen Geschichtschreiber kehren; thatsächlich aber hat ein solches Studium selbst bei Protestanten gerade den entgegengesetzten Erfolg; das beweisen in neuester Zeit die Erklärungen der ehemaligen protestantischen Geistlichen Evers (in Deutschland) und Hellqvist (in Schweden), die beide aus Luthers Schriften eine äußerst ungünstige Meinung über den Reformator schöpften. Baumgarten meint zwar unser Entsetzen vor den „leidenschaftlichen Ausbrüchen eines rücksichtslosen Glaubenseifers" aus jener Zeit blos auf Rechnung der mittlerweile veränderten Anschauungsweise setzen zu dürfen; aber „Unfläthereien" und Kundgebungen von Verzweiflung an der Heiligkeit der eigenen Sache gehören gerade nicht zu den „Ausbrüchen" des Glaubenseifers; und war jene Zeit in Vergleich zu der unsrigen wirklich so wild, so war es nicht Sache eines Reformators, die Wildheit auf die Spitze zu treiben, sondern in der eigenen Person das ideale Gegenbild darzustellen, wie wir es wirklich an den kathol. Reformatoren jener Zeit, welche die Kirche unter ihre Heiligen zählt, beobachten können. Wenn B. Anstoß nimmt an der milden Beurtheilung der Päpste, namentlich Clemens VII., so ist zu bemerken, daß dieselbe bei Janssen keineswegs zu glimpflich ausgefallen. Ob es übrigens gelungen sein würde, die Wirren in Deutschland beizulegen, wenn Clemens VII. eine andere Politik eingeschlagen hätte, oder ob Deutschland und die Kirche viel gewonnen haben würden, wenn der spanische Einfluß in Italien in erdrückender Weise sich geltend gemacht und in Folge dessen vielleicht einen neuen Byzantinismus begründet hätte, ist wohl mehr als zweifelhaft. Vollends wundern muß man sich, daß B. es Janssen zum Vorwurfe macht, er habe zu bemerken unterlassen, daß selbst die katholischen Spanier die Verwüstung Roms als Strafgericht Gottes ansahen. Ein Strafgericht Gottes kann ja wohl jeder Katholik darin erblicken; aber das entschuldigt weder die Greuelthaten der Verwüster, noch das revolutionäre Treiben der Neuerer in Deutschland. Ohne Zweifel gab es damals viele Aergernisse in Rom; aber Janssen hatte ebensowenig die Aufgabe, die Mißstände Roms und Italiens zu schildern, als den Gang der katholischen Reformation in den romanischen Ländern, die unabhängig von der Umwälzung in Deutschland begonnen hatte, zu verfolgen. Wir erinnern zugleich an die Worte des in der Geschichte Italiens so bewanderten Forschers

Alfred v. Reumont in seiner neuesten Publikation „Vittoria Colonna, Leben, Dichten, Glauben im XVI. Jahrhundert" (Freiburg, Herder): „Wer um sich blickt und Vergleichungen anstellt, wird sich, wenn er Billigkeit übt, schwerlich dem Eindruck verschließen, daß in Rom, selbst in Momenten schweren dumpfen Druckes und ernster socialer Uebelstände, die nicht zu läugnen und an sich wie in ihren Folgen tief zu beklagen sind, im Großen und Ganzen eine Temperanz gewaltet hat, welche auffallend mit der furchtbaren sittlichen Verwilderung und abstoßenden Rohheit in andern Ländern contrastirt, die alle Fesseln abwarfen, um nicht Freiheit, sondern Licenz und deren Zwang zu ernten" (S. 154). Was aber die Hauptsache ist, das Verderben in Rom entstand allmählig in langer Zeit, nicht etwa in Folge der katholischen Reformation, sondern durch Zusammenwirken verschiedener Ursachen, während umgekehrt gerade die Früchte der sächsischen Reformation Wittenberg in kürzester Zeit, wenn wir Luthers Worten glauben dürfen, zu einem wahren „Sodoma" machten. — Aber warum weist Janssen nicht hin auf die gleichzeitigen glücklichen Zustände in den katholisch gebliebenen Ländern Deutschlands, wenn es da wirklich viel besser stand? Nun, weiß denn B. nicht, daß der Wellenschlag der sächsischen Bewegung über ganz Deutschland und darüber hinaus sich verbreitete und bei Clerus und Volk die verderblichsten Wirkungen hervorbrachte? weiß er nicht, daß durch die neuen Stürme alle Ansätze zu einem glücklichen Aufschwunge zerstört wurden und Deutschlands Kraft durch lange Zeit hindurch in den innern Wirren sich erschöpfte? — Nach Janssens Darstellung, meint B., müßte die ganze Reformationsgeschichte als ein ganz unerklärliches Räthsel, als ein wahrer Unsinn erscheinen. Allein Janssen unterläßt nicht, die Thatsachen zu schildern, welche zur Herbeiführung des Uebels zusammenwirkten, wiewohl er das Reflectiren und Verknüpfen nach seiner Weise meistens dem Leser überläßt. Man vergleiche z. B. was er im ersten Bande über die gesunkene Macht des Kaiserthums, über die Verwirrung im Reiche, über die Verweltlichung des Clerus, über verschiedene Umtriebe und schlimme Symptome u. s. w. berichtet; ferner im zweiten Bande die Schilderungen des jüngern deutschen Humanismus und namentlich ihres Vorbildes Erasmus, dessen Einfluß jedenfalls weit schlimmer war, als die Persönlichkeit und die Absichten des Urhebers, (wiewohl man auch diese nur theilweise entschuldigen kann), die Ursachen der socialen Revolution u. s. w. Man darf nicht vergessen, daß die „Reformation" großentheils einen negativen Charakter hatte; zur Zerstörung eines großartigen Baues bedarf es eben nur einer gewaltigen Explosion; zum Sprengen aber war Luther der Mann wie kein anderer. Man wird nicht bestreiten wollen, daß es weit leichter war, das überraschte Volk durch zahllose Brandschriften, durch unerhörte Verhetzung, durch Lügen und Lästern, durch Erschütterung des vorhin unmittelbar festgehaltenen Traditionsprincips, aus der Fassung zu bringen, als es wieder in das rechte Geleise zurückzuführen. Darum ist es auch

keineswegs, wie B. uns glauben machen will, ein handgreiflicher Widerspruch, wenn Janssen einerseits von der zunehmenden Abneigung des Volkes gegen die neue Lehre und ihre Verkünder, selbst in Wittenberg, andererseits von der Erregtheit des Volkes auch in den altgläubigen Gebieten spricht. Die Erregtheit war gewiß allgemein; daraus folgt aber nicht, daß das Volk zur Annahme der neuen Religion nicht vielfach gezwungen werden mußte, besonders nachdem man die Früchte des neuen Evangeliums verkostet hatte. Wäre das protestantische Kirchenwesen nirgends entweder durch Zwang oder durch Täuschung durchgeführt worden, so würde die Erregtheit sich bald wieder gelegt haben.

Man kann unbedenklich zugeben, daß in Luthers Person und in der ganzen Bewegung manches Gute mit Schlechtem gemischt war; es war aber vorzüglich die Aufgabe Janssens, den Hauptcharakter nachzuweisen und so der traditionellen Entstellung der Geschichte entgegenzutreten; und wenn Baumgarten selbst gesteht, daß Janssen fast ausschließlich die Quellen reden läßt, trotzdem aber in seiner Darstellung gar keine Aehnlichkeit mit der herkömmlichen Auffassung finden kann, so wird es wohl noch mehrere Janssen brauchen, um den Wagen allmählig wieder auf die rechte Straße zu bringen. Leider fällt die Schuld dieser Abirrung auch auf manche Katholiken, die sich vor der protestantischen Darstellung immer pflichtgemäß verneigen und bei jeder katholischen Regung sogleich ängstlich für die Objektivität zittern.

Baumgarten hat bei seiner Recension des Janssen'schen Werkes sich vielleicht gar nicht mehr erinnert, daß er vor nicht allzulanger Zeit eine Broschüre über Luthers Antipoden, den hl. Ignatius von Loyola, veröffentlicht hatte. Wir wollen es ihm also in das Gedächtniß rufen. Weil aber B. auf v. Druffels Schrift „Ignatius von Loyola an der Römischen Curie" (München, 1879) Bezug nimmt, so wollen wir vorerst diese ein wenig charakterisiren. Druffel will angeblich in der Eigenschaft des „Historikers" auf Grund der neu veröffentlichten Sammlung der Briefe des hl. Ignatius (Madrid, 1874—77) die jesuitischen Berichterstatter auf ihre Verläßlichkeit prüfen und „die reiche und vielseitige Thätigkeit Loyola's wenigstens in einer Richtung, in den Beziehungen zu der Außenwelt, verfolgen". Gewiß ein schönes Vorhaben, wäre es nur ganz aufrichtig gemeint gewesen. v. Druffel's Schrift würde dann ein herrliches Bild geliefert und die Objektivität der alten Berichterstatter glänzend bestätiget haben; denn das Bild des hl. Ignatius tritt uns aus seinen Briefen genau so entgegen, wie es z. B. sein begeisterter Jünger Petrus Ribadeneira einst gezeichnet. Druffel fand auch in der That für die Zwecke von Verbesserung der Angaben kein günstiges Feld, so daß er es der Mühe werth erachtete, auf einen stehengebliebenen Druckfehler aufmerksam zu machen und eine Angabe Widmanstetters zu berichtigen, dessen Schrift verhältnißmäßig wenig Werth hat, weil Widmanstetter vom Schauplatze entfernt war und für eine sorgfältige Sammlung von Notizen

kaum die nöthige Zeit haben konnte, während Ribadeneira unter den Augen des hl. Ignatius heranwuchs, die gewissenhaftesten Forschungen anstellte und zu wiederholten Malen von den Obern hinsichtlich der Verläßlichkeit seiner Erzählung in Eid genommen wurde.[1]

v. Druffel wollte, wie es scheint, durch sein eigenes Beispiel den Beweis liefern, daß die äußere Akribie nicht gegen die Gefahr von Entstellungen schützt. Es gelang ihm durch Combinationen, summarische Andeutungen und wohlberechnete Verdächtigungen das Bild des Ignatius in ein schiefes Licht zu stellen und den Heiligen als einen zähen Diplomaten zu schildern, der zwar die Ehre Gottes wirklich suchte aber nicht immer die rechten Mittel wählte und der Gesellschaft Jesu bereits in der Wiege den Keim des Verderbens einsenkte. Ich kann hier natürlich nicht auf alle Einzelheiten eingehen, besonders da Manches eine nähere Erklärung erheischen würde; muß aber doch Vieles berühren, um an einem concreten Beispiele zu zeigen, was eine Geschichtschreibung auch bei einzelnen mit Daten belegten Behauptungen ohne Gefahr für ihre Reputation wagen darf, wenn sie nur nicht — sich katholisch zeigt.

Die Briefe des hl. Ignatius, wie die Melanchthons, von der Tünche eines Camerarius zu befreien,[2] fand D. glücklicher Weise nicht nothwendig; die Jesuiten haben keine Fälschungen vorgenommen, wie manche Herausgeber der Werke Luthers und Melanchthons.[3] Dagegen erwähnt er die „peinliche Sorgfalt", womit Ignatius seine Briefe abgefaßt, und sucht ihre Verläßlichkeit zu verdächtigen. Hätte er, wie in Bezug auf Melanchthon, als Historiker nur Daten gebracht, so wäre ihm die Verdächtigung nicht gelungen, und hätte er vollends zu einer tiefern Auffassung sich erschwungen, so würde er in der ruhigen Selbstbeherrschung des Ignatius, die ebenso in seinen Reden wie in seinen Schriften sich kundgab, einen providentiellen Charakterzug gegenüber den leidenschaftlichen Ausbrüchen und maßlosen Lästerungen Luthers entdeckt haben.

---

[1] Daß die Verhandlungen mit dem König von Portugal in Betreff der Inquisition eigentlich erst P. Genelli S. J. gerade im Jahre 1848 aufgeklärt, scheint unserm Historiker bedeutungsvoll.

[2] Vgl. Sitzungsber. der b. Akad. 1876. Hist. Kl. S. 491.

[3] D. findet (S. 36) es dankenswerth, daß die Herausgeber auf die Varianten aufmerksam gemacht, welche das verstümmelte Original des Briefes C. I. 337 in Saragossa gegenüber den Copien darbietet. Dort, sagt er, beklage sich Ignaz bitter darüber, daß die Angelegenheit der Isabella Roser vom Teufel benützt wurde, um auch in Rom Spreu unter den Waizen zu säen, während der Brief hier einfach eine historische Darlegung der Vorkommnisse geben wolle. Sehr ungenau. Die einfache Bemerkung, daß der „Feind der menschlichen Natur" Unkraut gesäet, findet sich in etwas verschiedener Weise hier wie dort; und wenn irgendwo eine Bitterkeit zu entdecken wäre, so fände sie sich eher in den Copien, wo der Ausdruck tanta cizaña steht, als im Original, wo es heißt: su cizaña.

Die Sucht zu verdächtigen beschränkt sich aber nicht blos auf die Art der Correspondenz, sie sucht so viel als möglich alles in ihren Kreis zu ziehen; so z. B. die von Ignatius allgemein, und nicht etwa blos bei Fürsten und Gönnern (wie v. Druffel andeutet), beobachtete Maxime, nicht durch stürmischen Eifer sogleich anfangs Alles zu verderben, sondern die Herzen zu gewinnen und allmählig zu disponiren, so daß die Reformation sich selbst von innen heraus vollziehe; so ferner den an P. Gonzalez erlassenen Befehl, die vom König von Portugal angetragene Beichtvaterstelle zu übernehmen, unbekümmert um das Gerede der Menschen;[1]) so den bei Ignatius hervortretenden und gegenüber der pessimistischen Anschauung Luthers, wornach jeder Fürst ein Räuber oder halber Teufel sein muß, so charakteristischen Optimismus bezüglich der Fürsten;[2]) so das Verbot, kirchliche Würden anzunehmen (das mit der allgemeinen strengsten Verpönung von Ambition nach innen und außen zusammenhieng); so den wieder ganz anti-lutherischen Grundsatz, den feindlichen Angriffen gegenüber nicht durch eine literarische Hetze Skandal zu machen, sondern eine versöhnliche Haltung zu beobachten und im Nothfalle die Sache durch die zuständigen Behörden zu vermitteln; so einen Brief an Salazar, Gesandten des Königs Ferdinand in der Martinuzzi'schen Angelegenheit, in welchem es sich eigentlich um ein kanonistisches Gutachten in Betreff der Censuren handelt, das natürlich nach der Fassung, in der Ignatius der Casus bekannt wurde, beurtheilt werden müßte u. s. w. Ignatius stellt im Gegensatze zu Luther in seinem Exercitienbüchlein die Regel auf, man solle nicht öffentlich die Fehler der Vorgesetzten rügen, weil dies mehr Skandal als Nutzen schaffe (reg. 9. ad sentiend. cum Eccl.), sondern nur zu jenen davon sprechen, welche Abhilfe zu bringen vermögen. Hätte D. diese Regel gekannt und zugleich beachtet, daß Ignatius die leitenden Grundsätze gerade bei den hervorragendsten Mitgliedern der Gesellschaft mit eiserner Consequenz durchführte, so würde er sich vielleicht gescheut haben, aus einer dem P. Lainez wegen Verletzung jener Regel ertheilten Rüge den malitiösen Schluß zu ziehen, daß Ignatius um die Reformation in Rom sich eigentlich nicht viel gekümmert.[3]) Während Luther anfangs die Türkengefahr für seine

---

[1]) Ranke sagt in seiner Geschichte der römischen Päpste (I. B. 6. A. S. 142) von den Jesuiten: „Den portugiesischen (Hof) reformirten sie durchaus". Davon meldet v. Druffel kein Wort; er weiß nur zu verdächtigen und zu tadeln.

[2]) In wie weit die Urtheile v. Druffels über die Persönlichkeiten, die er in seiner Schrift beschmutzt, begründet seien, können wir hier nicht untersuchen, wenn er aber mit ihnen so verfuhr wie mit Ignatius, müssen wir ihre Verläßlichkeit von vornherein zurückweisen.

[3]) Die Berichte über die Häufung der Arbeiten und deren Erfolge in Rom scheint D. in den Cartas übersehen zu haben. Es ist doch eine unbestreitbare Thatsache, daß Rom und die päpstliche Curie in der 2. Hälfte des 16. Jahrh. nach und nach eine ganz andere Gestalt gewonnen und daß die Gesellschaft Jesu an der Umänderung des Geistes

Zwecke ausbeutete, entwarf Ignatius einen Plan zu ihrer Unterjochung, selbstverständlich zur Rettung der Christenheit, was D. zuerst auch anerkennt," um so seltsamer ist es, daß er am Ende doch wieder seine Verwunderung äußert, daß Ignatius den Ueberfluß der Kirche zur „Befestigung der kaiserlichen Kriegsmacht" in Anspruch nehmen wollte. — S. 12 behauptet D., daß Hernandez, ein Agent der Neuchristen, die Worte des hl. Ignatius wegen ihrer Fassung nothwendig mißverstehen mußte; hätte er die dem Citate unmittelbar folgenden Sätze noch mitgetheilt, so wäre es jedem klar geworden, daß Hernandez den Sinn der Worte sehr gut verstand. Es fällt im allgemeinen sehr peinlich auf, daß D. die am Ende in den Anmerkungen beigefügten Citate in seiner Festrede so ausnützt, daß der Sinn entweder nicht recht hervortritt oder ganz entstellt wird. So S. 6 n. 7, wo eine Bemerkung des hitzigen Bobadilla etwas verändert und als Spott hingestellt wird; S. 15 n. 39, wo das bedeutungsvolle para lo de los negocios ohne Berücksichtigung bleibt; Ignaz bemerkt, wie Gonzalez als Beichtvater des Königs sich der Besprechung von (Regierungs)-Geschäften entledigen soll. S. 28 bringt D. die Worte des Ignatius: „Wir haben hier in Rom bei einigen Leuten, welche die Wahrheit nicht kennen, den Ruf, daß wir die ganze Welt regieren wollten;" daß aber diese Worte mit dem für D. so anstößigen Tadel des zu stürmischen Reformationseifers in Verbindung stehen, wird natürlich verschwiegen; dafür erinnert er an eine „ähnliche Aeußerung" des Cardinals Crescentio, ohne den Wortlaut auch nur spanisch in der Anmerkung beizubringen, was sehr erklärlich ist, weil derselbe den eigentlichen Kern jenes Rufes enthüllt. Der Cardinal sagte nämlich, sie wollten die ganze Welt reformiren und hätten beschlossen, daß alle gefallenen ehebrecherischen Weiber aus Rom vertrieben würden. Bei Anführung des Wortlautes hätte D. auch nicht zwei Bemerkungen des Heiligen über den Cardinal, die im Texte getrennt sind, zusammenziehen und eine versteckte Insinuation damit verbinden können. S. 23 n. 63 wird der spanische Wortlaut eines Citates mitgetheilt, in welchem Ignatius von einer den Jesuiten in Trient zu Theil gewordenen neuen Begünstigung spricht; Lainez sei von den Legaten beauftragt worden, zu predigen, während dies bisher keinem Bischof, keinem Ordensmanne, noch sonst Jemanden gestattet worden sei. D. weiß in seiner Festrede nichts anderes daraus zu entnehmen, als eine Bestätigung seiner Behauptung, daß die Wirksamkeit der Jesuiten in Trient wenigstens in den ersten Wochen keine Bedeutung gehabt habe; „nicht einmal das Predigen war ihnen erlaubt." D. behauptet dann weiter, Ignatius habe gewußt, daß der Papst „befohlen hatte, daß die vor der Veröffentlichung ihm von den Legaten insgeheim nach Rom eingesandten Dekrete des Concils in dem Römischen Collegium von den Jesuiten revidirt werden sollten." Aber in der citirten Stelle ist

großen Antheil hatte. Vgl. das gediegene Werk des Frh. v. Hübner über Sixtus V.

weder von Dekreten im Allgemeinen, noch von einem geheimen Vorgehen, nach dem „Römischen Collegium“, noch von einer eigentlichen Revision die Rede.[1]) Man vergleiche ferner die herrliche Instruktion des hl. Ignatius für die zur Betheiligung an dem Concil bestimmten PP. Lainez und Salmeron (Cartas I, 474) mit deren Verwerthung durch Druffel S. 22! S. 20 schreibt D., die Jesuiten seien von Ingolstadt abberufen worden, „wie Ignaz dem Herzog schrieb, gegen seinen eigenen Wunsch und nur auf ausdrücklichen Befehl des Papstes, wie er aber seinen Ordensgenossen erklärte, weil er erfahren hatte, Herzog Albrecht wünsche überhaupt nicht die Gründung eines Collegs rc.“ Nun ist aber in dem Briefe an den Herzog, den D. bei einer so gravirenden Anschuldigung nicht einmal citirt, nicht im entferntesten angedeutet, daß die einstweilige Abberufung gegen den eigenen Wunsch des Ignatius geschehe; es wird vielmehr in Erinnerung gebracht, die zwei Theologen der Gesellschaft seien zum Zwecke der Gründung eines Collegs nach Ingolstadt gekommen, und sie würden wieder zurückkehren, sobald man an die Verwirklichung jenes Vorhabens gehe (Cartas, III, 889). Schon lange vorher hatte Ignaz in einem Briefe an P. Claudius Jajus (Cartas, II, 303) sowohl seine eigene Anschauung als die Unthunlichkeit mit dem Papste über Belassung jener Theologen zu Ingolstadt zu verhandeln, umständlich darlegen lassen und ausdrücklich befohlen, dem zugleich mit dem Herzog an dieser Angelegenheit betheiligten Bischof von Eichstädt davon Mittheilung zu machen, so daß dem Herzog die ganze Sachlage keineswegs verborgen bleiben konnte. Wer eine so ausgebreitete und vielfach so heikele Correspondenz eines Mannes mühsam durchstöbert, um irgendwo den Schein einer Zweideutigkeit zu erspähen, dürfte doch auch seinerseits sich in Acht nehmen, in einer verhältnißmäßig kleinen Schrift einen derartigen Schein wohl öfter als einmal auf sich zu laden. Wir meinen, v. Druffel könnte denn doch einen etwas erhabenern, umfassendern, edlern und freiern Standpunkt finden, um die Ereignisse des 16. Jahrh. und die Geschicke der Gesellschaft Jesu zu betrachten; seine Geschichtsforschung würde dadurch nur gewinnen.

Druffel sucht wenigstens noch den Schein von Objektivität zu wahren; Baumgarten dagegen fand auch dies vielfach überflüssig. Ohne Nachweis behauptet er frischweg, „über wenige bedeutende Persönlichkeiten des sechzehnten Jahrhunderts möchte es schwerer sein, den Kern historischer Wahrheit aus der Fülle der Sagen zu gewinnen“ als über J. (22), während wir die gewissenhaftesten Untersuchungen so competenter Gewährsmänner wie Ribadeneira, Orlandini u. s. w., und in den Canonisationsakten eidlich verbürgte Zeugenaussagen vor

[1]) Es handelte sich nur um das Dekret über die Rechtfertigung. Ignatius schreibt: „parece que, como allá, tambien acá Su Santitad hace mirar el decreto á letrados; porque Maestro Bernardino Maffeo me ha dicho, che me lo enviaria acá para que se vea en nuestra casa.“ Cartas, I. p. 289.

uns haben. Es ist vollständig unwahr, daß der Entwickelungsgang bei Ignatius sich nicht verfolgen läßt und daß in Rom eine ganz neue Natur hervortritt (23). Wie wäre das denkbar bei einem so außerordentlich ausgeprägten Charakter, der an Consequenz kaum seines gleichen findet! Fast komisch klingt es, wenn B. (S. 18) dem thatsächlich keineswegs ganz unabhängigen, absetzbaren General der Gesellschaft eine „eigentlich übermenschliche Stellung“ zuschreibt, und die Bemerkung macht: „In ihm, sagten sie dem Papst, solle Christus als gegenwärtig verehrt werden,“ als ob Ignatius nicht (den Worten der Schrift gemäß) in jedem Obern, ja in jedem Mitbruder Christus sich zu vergegenwärtigen gelehrt hätte. Ganz richtig bemerkt B. S. 29: „Wenn man seine (des Ignatius) Briefe mit denen Luthers, oder Zwingli's oder Calvins vergleicht, so nimmt man leicht wahr, daß diese Männer die entgegengesetzten Pole menschlicher Natur darstellen.“ Wenn er aber dann beifügt: „Loyola meinen wir in einer dichten Weihrauchwolke fast mehr verschwinden als erscheinen zu sehn,“ so müssen wir zweifeln, ob er auch nur Einen der Briefe gelesen. Nichts Nüchterneres als diese Briefe. Wer statt gediegener Frömmigkeit salbungsvolle Ueberschwänglichkeit sucht, braucht sie nicht zu lesen; und wer den Spuren des ehmaligen Hofmannes nachgeht, findet sie nicht so sehr in gehäuften Höflichkeitsformeln, als in gewissen ungesuchten Feinheiten und in der edlen, taktvollen Haltung. Die vorkommenden im Ganzen sehr einfachen Ehrfurchtsbezeigungen sind aufrichtig gemeint und constant; einen Uebergang von der niedrigsten Kriecherei bis zur übermüthigsten Insolenz wie in den Briefen Luthers an Heinrich VIII. wird man da vergeblich suchen. Mit Berufung auf Druffel findet B. (S. 24) Ignaz „unablässig bemüht die Gunst des mächtigen Kaisers zu gewinnen, auch mit Plänen, welche dem Papst höchlich mißfallen mußten.“ Das Alles hat jenes Projekt zur Rettung der Christenheit gegen den Islam verschuldet; weitere Nachweise findet B. entbehrlich. Nicht mehr Gnade als Ignatius findet in Baumgarten's Schrift die von ihm gegründete Gesellschaft. Man wußte in Spanien nicht anders den Weg zum Glücke des Landes zu finden, als durch ihre Vertilgung. Sie war es, welche die Revolutionen herbeiführte (also nicht ihre Gegner, die Jansenisten, die Freidenker etc.); daher die beständigen Revolutionen in den von den Jesuiten gebildeten Ländern; daß das Gift aus dem Protestantismus importirt wurde,*) daß die Jesuiten auch in Oesterreich und in den katholischen Ländern Deutschlands thätig waren, daß Friedrich II. und Katharina II. doch kaum durch ihre Beschützung einen Saamen für die Revolution bewahren wollten; daß die treibenden Mächte der Revolution regelmäßig vor Allem die Gesellschaft hinwegschafften, — das Alles scheint unserem Historiker nicht bekannt zu sein. Doch genug.

*) Vgl. darüber u. A. die empfehlenswerthe Schrift von W. Hohoff, Protestantismus und Socialismus, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1881.

Wir bemerken nur noch, daß B. in seiner Recension über Janssen auch Befürchtungen für den confessionellen Frieden äußert. So! Ungerechte Verunglimpfungen der Kirche, offenbare Verleumdungen eines von ihr canonisirten Heiligen und einer von ihr approbirten Gesellschaft sollen den confessionellen Frieden wahrscheinlich fördern. Man sieht, die Geschichtschreibung hat sich in gewissen Kreisen an den Culturkampf verdingt.

Neuere Literatur über den hl. Thomas. Der erste Jahrgang der neuen römischen Thomas-Zeitschrift[1]) liegt uns nunmehr in zwei elegant ausgestatteten Heften vor. Was die Mitglieder der römischen Akademie des hl. Thomas in ihrem dritten Statut (S. 59 ff.) sich zur Aufgabe gesetzt haben, nämlich an der Wiederbelebung der Philosophie im Geiste des hl. Thomas und der Bekämpfung der entgegengesetzten Irrthümer mit vereinten Kräften zu arbeiten, das ist auch in der von Prof. Satolli abgefaßten Einleitung als leitendes Prinzip der Zeitschrift ausgesprochen. Man hat bisher solche Themata gewählt, welche den Irrthümern der Gegenwart gegenüber die Grundwahrheiten jeder christlichen Philosophie, wie die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, die Lehre von dem Wesen und den Fähigkeiten der Seele klar und leichtverständlich darlegen. Es werden uns zwar nicht Untersuchungen geboten, welche durch neue Beleuchtung schwieriger, bisher unentschiedener Detailfragen das tiefere Verständniß der Philosophie des hl. Thomas beförderten; allein da sich augenblicklich die christliche Philosophie vor die Aufgabe gestellt sieht, die philosophischen Grundlagen einer christlichen Weltanschauung zu vertheidigen, so ist eine tüchtige Erörterung jener Fragen im Sinne des hl. Thomas sicher am Platze. Gilt es einen Kampf nach Außen, so muß Friede im eigenen Lager herrschen. Deßhalb will sich die Zeitschrift erklärter Maßen (S. XV) nicht in die Differenzen mischen, welche zwischen kathol. Theologen bestehen, die beiderseits von aufrichtigem Glauben und reinem Eifer für die Vertheidigung des Glaubens beseelt und auch bestrebt sind, an den hl. Thomas sich zu halten, ob sie schon in der Erklärung desselben manchmal von einander abweichen[2]). Die denkwürdige Encyklika Aeterni Patris soll ja das Ideal und Ziel der Akademie und ihres literarischen Organs sein (XVIII). Diese aber

[1]) L'Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino. Pubblicazione periodica. Tip. e lib. di Roma del Cav. Alessandro Befani, Roma 1881.

[2]) Zur Vorsicht und Mäßigung in dieser Beziehung mahnen neuerdings die Worte Leo's XIII. in dem Briefe an die Bischöfe von Mailand, Turin und Vercelli vom 25. Jan. 1882 (Civ. Catt. Heft 760; Katholik, Märzheft): Istud Litterarum Nostrarum (Aeterni Patris) propositum poterat omnium animos concordia junctos facile retinere, excepta interpretationis subtilitate nimia servataque moderatione in rebus iis, de quibus ob studium investigandi veri, citra fidei caritatisque jacturam, viri docti utrinque disserere consueverunt.

verlangt nichts dringender, als ein friedliches Zusammenwirken der kathol. Gelehrten zur Belebung und Förderung der scholastischen Philosophie. Dem ausgesprochenen Wunsche des hl. Vaters gemäß soll die Zeitschrift auch das Mittel sein, um zwischen den zahlreichen, bis jetzt gegründeten Thomas-Akademien eine geistige Verbindung zu erhalten (XVII); mit Rücksicht hierauf möchte man es wohl bedauern, daß der ursprüngliche Plan, auch in lateinischer Sprache die Zeitschrift erscheinen zu lassen, nicht zur Ausführung gekommen ist. Wir brauchen zuletzt wohl kaum hinzuzufügen, daß die Abhandlungen der Zeitschrift, deren Verfasser überall großen Eifer für die Vertheidigung der christlichen Philosophie vereint mit einer hohen Verehrung für den englischen Lehrer bekunden, die beste Empfehlung und höchste Beachtung verdienen.

Den gleichen Zweck wie die erwähnte verfolgt die monatlich in Piacenza erscheinende Zeitschrift „Divus Thomas,“ welche sich in einer Ergebenheitsadresse an Leo XIII. den genuinus et primitivus foetus memorandae Encyclicae „Aeterni Patris“ nennt. Ueber ihre Einrichtung wurde schon früher berichtet (Jhrg. 1880, S. 384). Es wird aber nicht überflüssig sein, zur nähern Charakterisirung von dem Bedeutenderen, welches im letzten Quartal geboten wurde, Einiges hier zu erwähnen. Beachtung verdienen zunächst zwei kritische Notizen, von denen die eine sich mit dem Katalog der Werke des hl. Thomas befaßt, die andere das opusculum scriptum super libris Magistri sententiarum ad Hanibaldum Hannibaldensem Romanae Ecclesiae Cardinalem bespricht. In einer wohl fälschlich dem sel. Reginaldus zugeschriebenen Trauerrede auf den hl. Thomas, so wird daselbst mitgetheilt, ist auch ein Katalog der Werke des Heiligen enthalten, welcher nach dem Urtheile des P. Marciana, der sich durch Entdeckung mehrerer Handschriften des Aquinaten verdient gemacht hat, mehr mit den neuesten Forschungen übereinstimmt. Indessen scheint ihm auch dieser noch immer unvollständig, und er verspricht auf die Herstellung eines möglichst vollständigen Katalogs alle Mühe zu verwenden und ihn in derselben Zeitschrift zu veröffentlichen. Betreffs des genannten Opusculum hat schon de Rubeis gezeigt, daß es nicht eine Arbeit des hl. Thomas, sondern ein von Hannibaldus selbst verfaßter Auszug aus den Werken des hl. Thomas sei. Während aber de Rubeis behauptet, Hannibaldus habe nur den von Thomas nicht vollendeten und verloren gegangenen Commentar in IV. libros sententiarum excerpirt, wird durch Stellenvergleichung bewiesen, daß das erwähnte Opusculum auch Vieles aus der theolog. Summa und andern Schriften des hl. Thomas enthalte und nicht so sehr ein Auszug, als vielmehr ein kurzer Commentar zu Thomas und zum Magister sententiarum zu nennen sei. — Den Hauptinhalt der Zeitschrift bilden die enge an bestimmte Quästionen der theologischen Summa sich anlehnenden Commentare: z. B. in quaest. (75—90 I. partis) de homine quantum ad animam (v. Monsgr. Rotelli) und in opusculum de unitate intellectus contra Aver-

roistas (v. Dr. Johannes Binati). In diesen Abhandlungen wird zunächst einfach der Inhalt des betreffenden Artikels auseinandergesetzt und erklärt, was sehr geeignet ist, über die Schwierigkeiten hinwegzuhelfen, welche oft die scholastische Form dem Verständnisse in den Weg legt. Sodann wird die These des hl. Lehrers wo möglich durch neue Argumente erhärtet, und daran reiht sich die Lösung von Schwierigkeiten und der Hinweis auf bedeutsame Folgerungen. Außerdem werden von Zeit zu Zeit sogenannte Probleme vorgelegt, in welchen entweder die Erklärung einer dunkeln Stelle, oder die Vereinbarung scheinbarer Widersprüche, oder die Begründung und Vertiefung eines beanstandeten Beweises des Doctor angelicus zur Aufgabe gestellt wird. Als Beispiel diene das im Januarheft enthaltene siebente Problem, das die Lösung der Schwierigkeiten veranlassen soll, welche von neuern Philosophen gegen die scholastische Erkenntnißlehre oder vielmehr zunächst gegen ihre Begründung aus der Erfahrung erhoben werden. Wir glauben, daß die Verfasser auf diese Weise recht entsprechend ihren Zweck verfolgen, besonders den Seminarien ersprießliche Dienste zu leisten und allenfalls den Mangel an Vorlesungen über die scholastische Philosophie zu ersetzen.

Den Vorurtheilen und Widersprüchen, welche die Absichten Leo's XIII. in außerkirchlichen Kreisen erfahren haben, und den Klagen gegenüber, welche selbst aus katholischem Munde darüber laut geworden sind, hat Dr. Schneid in seiner Broschüre „Die Philosophie des hl. Thomas und ihre Bedeutung für die Gegenwart“ [1]) eine Rechtfertigung der Encyklica Aeterni Patris unternommen, welche nicht so sehr neue prinzipielle Erörterungen für Fachmänner, als vielmehr jenen gebildeten Laien, „die sich für die wissenschaftlichen Bestrebungen des hl. Vaters interessiren“, die erwünschte Aufklärung in dieser Frage gewähren soll. Durch kurze Commentirung der in der Encyklica erwähnten Vorzüge der Philosophie des hl. Thomas rechtfertigt er die Stellung desselben als Repräsentanten und Hauptvertreters der Scholastik, weist dann aus den bekannten Daten der Geschichte nach, daß die Lehre des hl. Thomas in allen Jahrhunderten mit geringen Ausnahmen in den christlichen Schulen di herrschende gewesen ist und kömmt zuletzt auf die Bedeutung dieser Philosophie für die Gegenwart. Ganz wahr und beachtenswerth ist der Satz (S. 74): „Wenn aber Leo XIII. die Wiederaufnahme der thomistischen Philosophie will, so geht seine Absicht nicht dahin, daß wir zu dem Thomas des 13. Jahrhunderts zurückkehren sollen, sondern, daß wir auch all' das in unsere Spekulation aufnehmen, was seit dem 13. Jahrhundert auf dem Boden dieser Doktrin geleistet worden ist“. Jeder Vorurtheilsfreie wird auch

---

1) Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Zugleich eine Rechtfertigung der Encyklica Aeterni Patris. Von Dr. Math. Schneid, Prof. der Philosophie am bischöfl. Lyceum in Eichstätt. Leo Woerl'sche Buchh. Würzburg 1881. S. 112.

mit Dr. Schneid jene unrichtige Distinktion zwischen scholastischer Theologie und Philosophie verwerfen, auf Grund deren so Manche unserer Zeitgenossen von der scholastischen Philosophie abzuweichen und sogar sie verurtheilen zu können glaubten, ohne dadurch den kirchlichen Erlassen zu widersprechen, in welchen, wie sie vorgaben, nur die Theologie der Scholastiker besonders empfohlen und zu höherem Ansehen erhoben werde; sehr erwünscht wäre aber hier eine nähere Erörterung der Frage gewesen, inwiefern die kirchliche Auktorität durch die Empfehlung der Theologie des hl. Thomas auch für die Wahrheit seiner philosophischen Doktrin eintritt.

Nirgends wohl findet die scholastische Philosophie verächtlichere Behandlung, als in jener Gelehrtenwelt, die von den glänzenden Erfolgen der modernen Naturwissenschaften bestochen, dieselbe kaum noch einer Erwähnung würdig erachtet. Hier kann eine Vertheidigung dieser Philosophie nur dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn sie mit Anerkennung des Werthvollen, das die neuere Forschung geleistet, zeigt, daß die erwiesenen Thatsachen der Erfahrungswissenschaften keineswegs im Widerspruch stehen mit der scholastischen Philosophie, daß vielmehr jener großartige Reichthum von Naturkenntnissen sich vollkommen einfügen läßt in das spekulative Gebäude, welches die großen Denker des Mittelalters aufgeführt haben, und daß er hier seine Begründung, Rechtfertigung und gebührende Werthschätzung findet. In dieser Richtung wirkt Dr. Pfeifer in seiner neuesten Schrift: „Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft" (Augsburg, 1881 Kremer), welche deshalb große Beachtung verdient. Der gelehrte Verf. betrachtet speciell die Erkenntnißlehre des hl. Thomas und sucht ihre Harmonie mit der heutigen Naturwissenschaft darzulegen. Von grundlegender Bedeutung sind ohne Zweifel die von Dr. Pfeifer hervorgehobenen bekannten Sätze der scholastischen Philosophie, daß eine wissenschaftliche Naturerkenntniß möglich ist, daß der Hauptgegenstand der intellektuellen Erkenntniß des Menschen im gegenwärtigen Leben das Erkennbare in den sinnlichen Dingen ist, daß sinnliche Anschauungen und Vorstellungen unentbehrliche Vorbedingungen und Hilfsmittel aller wissenschaftlichen Erkenntniß des Menschen sind. Durch diese drei Sätze sichert die Scholastik nicht nur die Existenzberechtigung, sondern auch die Methode und selbst die Nothwendigkeit der Naturwissenschaft, während die von Albertus und Thomas bekämpften Theorien eines Heraklit und Plato (gar nicht zu reden von dem Alles in bloßen Schein auflösenden Idealismus) schon die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß der Körperwelt untergraben. Von untergeordneter Bedeutung sind wohl die Beziehungen zwischen Scholastik und Naturwissenschaft, welche Dr. Pfeifer darin findet, daß die Scholastiker zur Erläuterung nicht sinnlicher Vorgänge im Erkenntnißproceß sinnliche Analogien, insbesondere solche, die vom Lichte hergenommen sind, gebrauchen, ferner daß der von der scholastischen Philosophie gelehrte

Entwicklungsgang der Verstandesthätigkeit aus der sinnlichen Vorstellung einige Aehnlichkeit mit den bei den Naturforschern bekannten Kräfteauslösungen und Entwicklungsprocessen besitzt, ebenso daß die Naturwissenschaft die verschiedenen Arten von Abstraktion, welche die Scholastik unterscheidet, auf ihrem Gebiete anwendet. Damit soll aber keineswegs in Abrede gestellt werden, daß auch hier die Ausführungen des H. Verf. viel Interessantes und Nützliches bieten. Besondere Erwähnung verdient der bis ins Einzelne durchgeführte Vergleich des von den alten Scholastikern bezeichneten Erkenntnißvorganges mit dem photographischen Proceß. Solche Bilder tragen allerdings in der rechten Weise angewendet viel zum leichtern Verständniß rein geistiger Objekte bei, aber man kann nicht verlangen, daß sie in jeder Beziehung zulänglich seien und sich Glied für Glied mit dem darzustellenden Gegenstande decken, sofern nur die Hauptmomente schön beleuchtet werden. So möchte wohl unseres Erachtens nebst andern Schwierigkeiten, welche auf den ersten Blick sich entgegenstellen, besonders der intellectus agens (der übrigens kein wesentlicher Faktor der scholastischen Erkenntnißtheorie ist) im ganzen Vergleiche hinderlich sein. Allein wir müssen hier auf eine weitere Auseinandersetzung verzichten und überhaupt von Einzelheiten absehen, die vielleicht einer nähern Verständigung bedürften, können aber mit vollster Anerkennung die besprochene Schrift als einen erwünschten Beitrag zur Thomasliteratur betrachten.

Endlich sei noch erwähnt, daß die früher in dieser Zeitschrift (Jhrg. 1880 S. 384) empfohlene Broschüre „Reflexionen zur Encyklica Aeterni Patris“ von Dr. Fuchs (Linz, Ebenhöch) in zweiter Auflage erschienen ist. Der Verf. sucht sich gegen die von den Recensenten erhobenen Einwendungen zu rechtfertigen. Es dürfte aber kein Grund sein, die in dieser Zeitschrift damals gebrachten kurzen Bemerkungen, die übrigens den Werth des Schriftchens nicht herabdrücken wollten, zurück zu nehmen. Wenn der Herr Verfasser die scholast. Theorie von den constitutiven Principien der Körper (Hylomorphismus) schon deßhalb verwerfen zu dürfen glaubt, weil „die Erfahrung an keinem Beispiele zeigt, daß es eine unvollständige Substanz gebe und daß zwei unvollständige Substanzen sich zu einer Substanz vereinigen“ (S. 64), so vergißt er, daß die constitutiven Prinzipien der Körper für sich schon ihrer Natur nach nie getrennt existiren oder direkt Gegenstand der Erfahrung sein können und daß bisher noch kein Atomist ein Atom, kein Dynamist eine einfache Kraft oder Monade frei präsentirt hat. [1]) Nisius S. J.

---

[1]) Als praktische Hilfsmittel für den Anfänger im Studium des hl. Thomas mögen hier außer dem Thomaslexikon von Dr. Schütz (Thomaslexikon, das ist Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in den Werken des hl. Thomas von Aquin insbesondere in dessen beiden Summen vorkommenden termini technici von Dr. Ludwig Schütz, Prof. der Philos. am Priestersem. zu Trier. Paderborn, F. Schöningh 1881. 380 S.) noch die in zweiter, verbesserter Auflage erschienenen, über-

Garrucci's Storia dell' arte cristiana, ebenso bedeutend für kirchliche Kunst, wie Alterthumskunde und Apologetik, ist nunmehr in sechs großen Foliobänden mit 500 Bildertafeln von je 4—5 Darstellungen abgeschlossen. Indem wir einstweilen auf frühere Mittheilungen über dieses großartige Werk verweisen (bes. Bd. III 1879 S. 356), genüge hier die Erwähnung, daß der hochw. Verf. in dem zuletzt vollendeten 1. Bande auf die 6 Bücher über „Theorie" der altchristl. Kunst 6 andere „Annalen" betitelt, folgen ließ, welche sich, ebenso wie die über die Theorie handelnden, auf dem reichen Stoffe der folgenden Bände mit ihren Abbildungen und zugehörigen Erörterungen aufbauen. Nach Dezennien selbständiger Forschung auf dem Gebiet der Archäologie wollte P. Garrucci in diesem Werke die Kunstmonumente aus den acht ersten Jahrhunderten kritisch gesichtet zusammenfassen, den sich ergebenden Ueberblick zur Aufstellung allgemeiner Gesetze verwerthen, und so der jungen Wissenschaft der christlichen Archäologie für die Zukunft ein besseres Substrat bereiten. Das Werk ist durch Herder in Freiburg zu beziehen (gew. Papier Frcs. 414, feines Papier Frcs. 600, Handpapier Frcs. 1200).

Zur Abwehr. Herr Dr. Braig hat in dem letzten Jahrgang der Tübinger Quartalschrift S. 593 f. meine in dieser Zeitsch. (Jhrg. 1879, 694 und Jhrg. 1880, S. 1, 438) veröffentlichte Abhandlung über die natürliche Gotteserkenntniß erwähnt und einige Bemerkungen dagegen gemacht, die mir der Richtigstellung zu bedürfen scheinen, und mich daher zu einer kurzen Erwiederung veranlassen. Herr Braig sagt: „Den psychologischen Grund für die Möglichkeit, die (Gottes-) Idee zu bilden ... hat Herr Wieser mit keiner Silbe berührt" (593). Nun, ich habe behauptet, der Grund von der unwillkürlichen Entstehung des menschlichen Gottesbewußtseins liege einerseits in der Natur und Richtung der menschlichen Geisteskräfte, andererseits in der Fülle von Anhaltspunkten und Anregungen, welche die ganze Schöpfung als natürliche Offenbarung (objektiv betrachtet) dem Menschen darbiete, und diese Behauptung durch volle 15 Seiten (724—739) hindurch auseinandergesetzt und begründet. Herr Braig berührt ferner mein „Polemisiren" gegen Herrn v. Kuhn, und sagt u. A.: „eine angeborene Gottesidee (Herr Wieser setzt dafür sogar unbefangen ‚angeborene Gotteserkenntniß'), wie sie der hl. Thomas mit vollstem Rechte bestreitet, ist bei Kuhn nicht gelehrt, und die Gottesidee, welche v. Kuhn wirklich annimmt, ist von Wieser nicht berührt, geschweige denn widerlegt" (594). Dagegen bemerke ich: Ich bekämpfte die Lehre v. Kuhns über die Gottesidee nicht gerade mit Rücksicht auf die Lehre des hl. Thomas, wie Herr Braig vorauszusetzen scheint, wenn ich auch eine Uebereinstimmung zwischen beiden nicht zu finden vermochte. Was den allgemein üblichen, auch vom hl. Thomas gebrauchten Ausdruck „angeborene Gotteserkenntniß" betrifft, so habe ich ausdrücklich

---

sichtlichen Tafeln von P. Gualandi S. I. erwähnt werden, welche sich vielleicht als nützliche Beilage zu einer neuen Ausgabe des hl. Thomas empfehlen dürften. Summa theologica sancti Thomae doctoris angelici uno schemate per ordinem quaestionum exhibita. Editio nova auctior et emendatior. Romae typis S. C. de propaganda fide, 1881.

erklärt, es handle sich in Bezug auf dieselbe um ein zweifaches, „um die Entstehung der Idee Gottes und die Erlangung der Gewißheit von seiner Existenz“ (703). In einer Anmerkung fügte ich dann bei, Dr. v. Kuhn betrachte die Idee Gottes als ursprünglich und unmittelbar, lasse aber die Erkenntniß Gottes überhaupt und insbesondere die Erkenntniß dessen, daß Gott ist, nur mittelst der denkenden Weltbetrachtung sich vollziehen. Heißt das „unbefangen,“ für „angeborene Gottesidee“ „angeborene Gotteserkenntniß“ setzen? Die wirkliche Anschauung v. Kuhns über die Gottesidee sammt deren Begründung habe ich S. 705 f., so weit es Kürze halber geschehen konnte, mit dessen eigenen Worten dargelegt. Ob ich sie auch widerlegt, darüber mögen Andere urtheilen, welche die Lehre v. Kuhns näher kennen und meinen Aufsatz gelesen haben. Wenn Herr Dr. v. Kuhn jede philosophische Verwandtschaft mit Jakobi perhorrescirt und sich in voller Uebereinstimmung mit dem hl. Thomas finden will, so kann mich das nur freuen; meine Abhandlung ist überhaupt nicht einer polemischen Tendenz entsprungen, und ich werde auch in Zukunft jeder Polemik so viel als möglich ausweichen. — Herr Braig bemerkt endlich, er wolle genau unterschieden haben zwischen beweisen und begründen, und könne sich jedenfalls nicht überzeugen, daß die kirchlichen Bestimmungen „certo cognosci, rite probari posse“ und ä. nur den Sinn haben, den ich dem Worte „Gottesbeweis“ fälschlich unterlege. Ich sehe nicht ein, daß die Ausdrücke probare, demonstrare etc. einen andern Sinn haben sollten, und kann auch nicht zugeben, daß die Begründung nicht zu einem wahren Beweise werde, wenn es sich nicht um die Entwicklung einer der unmittelbaren Vernunfteinsicht zugänglichen Wahrheit, sondern um die Erhärtung einer durch Schlußfolgerungen zu vermittelnden Erkenntniß handelt. Was wird zu einem Beweise anderes erfordert, als die Beibringung allgemein giltiger Gründe, welche objektiv betrachtet die Gefahr des Irrthums beseitigen? Fordert Herr Braig zu einem Beweise vielleicht zwingende Evidenz in dem Sinne, daß man nicht blos gegen das Beweisverfahren keine begründete Einwendung erheben kann, sondern ohne weiters nothwendig die vollste Ueberzeugung gewinnt, so weiß ich nicht, warum er gegen mich polemisirt und die mathematische Stringenz so betont. Hat er denn meine Erörterungen über den ethischen Charakter der Gotteserkenntniß (Jhrg. IV, S. 1 ff.) und über die Art der Beweisbarkeit (l. c., S 23 ff.) ganz vergessen? Wenigstens hat er sowohl diese Erörterungen als die ganze vorhergehende Entwickelung nicht in ihrer wahren Bedeutung erfaßt, sonst hätte er seine Bemerkungen über „abstrakten Standpunkt,“ „abstrakte Erklärung,“ gewiß unterlassen. So viel zur Abwehr. Auf eine weitere Auseinandersetzung mit Herrn Braig verzichte ich absichtlich. Ich kann von ihm nicht verlangen, daß er meinen Erörterungen beistimme; er wird aber auch seinerseits mir nicht zumuthen, daß ich etwa Sätze wie diesen: „Die Idee ist der Ausdruck für die ursprüngliche Einheit von Identität und Kausalität des Geistes“ (585), meinen philosophischen Untersuchungen zu Grunde lege. Aus Mangel an derartigen Bestimmungen ist die Philosophie der ersten Hälfte unsers Jahrhunderts in Deutschland gewiß nicht auf den Sand gerathen. Wieser S. J.

Abhandlungen.

Wie wurde König Johann von England Vasall des römischen Stuhles?

Von Dr. Willibald Fr. Ladenbauer O. Cist.

II. (Schluß-)Artikel.[1]

6. Der kirchliche Kampf unter Johann ohne Land verglichen mit demjenigen unter Heinrich II.

Nicht leicht wird man in der Geschichte einem so merkwürdigen Parallelismus zwischen Vater und Sohn begegnen, wie ein solcher, bei allerdings vielfachen Gegensätzen, zwischen Heinrich II. von England und Johann ohne Land, zumal in ihren Verhältnissen zur Kirche sich findet. Wir glauben hier um so eher bei diesem Parallelismus verweilen zu dürfen, als derselbe Gelegenheit zur Zusammenfassung von manchem im ersten Artikel Gesagten darbietet. Die sich ergebenden Gegensätze werden besser, als es jede andere Einleitung zu der nachfolgenden Darstellung vermöchte, die besondern Momente erkennen lassen, welche dem Streit zwischen Staat und Kirche unter Johann seine charakteristische und verhängnißvolle Wendung verliehen.

Wie Johann hatte auch schon Heinrich II. seinen Ruhm im Kampfe mit der Kirche gesucht. Wie Johann der kirchlichen Wahlfreiheit seine ungebührliche Ingerenz und dem vom Papste zum Primas von England geweihten Langton den von ihm mit den

---

[1]) Vgl. voriges Heft S. 201 ff.

Gütern des Erzbisthums Canterbury betrauten Grey entgegensetzte, so hatte einst sein Vater im J. 1164 den auf der Kirchenversammlung zu Tours im Mai 1163 aufgestellten Grundsätzen der kirchlichen Freiheit die von der Reichsversammlung zu Clarendon definirten königlichen Rechte über die englische Kirche entgegengesetzt.[1]) Heinrich II. verzögerte die Wiederaufnahme des diese Statuten verwerfenden und daher nach Frankreich geflüchteten heil. Erzbischofes Thomas Becket von Canterbury,[2]) wies dessen Verwandte aus dem Reiche, und wendete sich nach seiner Excommunication (1165)[3]) durch Alexander III. dem zweiten Gegenpapste Kaiser Friedrichs I., Cardinal Guido von Crema oder Paschal III., zu (1167).[4]) Nach des Letzteren Tode gab er zwar das Schisma auf, sendete aber ein drohendes Schreiben an den rechtmäßigen Papst,[5]) ließ seinen damals ältesten Sohn Heinrich bei dessen Krönung durch den Erzbischof von York (1169) nicht mehr — wie bisher üblich — den Schutz der kirchlichen Freiheiten beschwören,[6]) und hielt, als er schließlich 1170 denn doch die Rückkehr Beckets gestattete, die Clarendoner Artikel trotzdem aufrecht Und doch blieb zuletzt dem Vater ebensowenig als dem Sohne etwas anderes übrig, als der Kirche sich gänzlich zu unterwerfen, über welche Herr zu werden, jener durch acht, dieser durch sechs Jahre sich abgemüht. Demüthig flehten sie sogar den Schutz der Kirche an, welcher der eine wie der andere Verderben und Untergang angedroht hatte.

Um wie viel günstiger waren aber im Vergleich mit Johann alle Umstände für Heinrich II. gewesen! Heinrich II. hatte den Kampf geführt gegen einen Alexander III., der von dem mächtigsten Staufer, und zwar als dieser auf dem Gipfelpunkte seiner Macht stand, vertrieben und bedrängt, als Flüchtling in Frankreich lebte, während die kaiserlichen Gegenpäpste Rom inne hatten. Johann erhob sich wider einen Innocenz III., der nicht nur persönlich einer der größten und gewaltigsten Männer war, die die Geschichte kennt, sondern auch, was wirkliche Macht und allgemeine Anerkennung

---

[1]) Paris. min. I, 323. (Für die abgekürzten Citate vgl. den ersten Artikel).

[2]) Literae Regis contra Thomam; ibid. 332.

[3]) Den Bann sprach, wie über Johann Langton, so über Heinrich Becket aus.

[4]) Paris. min. I, 345. [5]) Ibid. 348.

[6]) Ibid. 356 coll. 368.

betrifft, den Höhepunkt des mittelalterlichen Papstthums bezeichnet und dem kein Fürst auf die Länge zu trotzen vermochte. Als Heinrich II. gegen die Kirche stritt, da war das französische Königthum noch schwach; es vermied ängstlich jeden offenen Kampf mit England, und der junge König Philipp II. nahm, als er zur Regierung kam, keinen Anstand, sich und sein Reich sogar den weisen Rathschlägen des englischen Königs zu empfehlen (1181). [1]) Als dagegen Johann wider den römischen Stuhl in die Schranken trat, da saß jener Philipp II. als gereifter und sich fühlender Mann auf Frankreichs Thron, hatte noch immer nicht vergessen, wie tief der zweite Plantagenet ihn verletzt, und sann über den Plänen seiner ersten Jugend, nicht nur Frankreich unter einer starken Königsmacht zu einigen, sondern, wenn es ginge, das Reich Karls des Großen von der Seine aus wiederherzustellen, [2]) und wo möglich auch Englands Thron für sein Haus zu gewinnen; da war, was von noch größerer Bedeutung ist, bereits jener breite Länderwall gefallen, der früher mit seinen festen Vorposten an der Grenze der Normandie, mit seiner gerade auf das Herz von Frankreich gerichteten Angriffsstellung die Macht des Hauses Capet von England getrennt hatte; da war die Mündung der Seine, waren die Gegengestade Britanniens ihrer ganzen Ausdehnung nach in Philipps II. Händen, und damit England seinem Angriffe offen gelegt; da fing eben das capetingische Reich an, zur ersten Macht der christlich-europäischen Welt emporzusteigen, und der natürliche Vorkämpfer der Kirche und des Papstthums zu werden; während dem englischen Könige gerade Frankreich gegenüber seine Waffen in eben dem Maße verloren gingen, in welchem selbst die ehemals normannischen Großen mit dem Verluste ihrer Besitzungen in der Normandie das Interesse an dem Continente immer mehr verloren, sich als Söhne Englands zu betrachten begannen, und alle ihre Aufmerksamkeit auf die inneren Verhältnisse ihrer neuen Heimath richteten. Damit hing noch etwas Anderes zusammen.

Als Heinrich II. auf dem Throne saß, da standen noch die Nachkommen der Edlen, die 1066 mit Wilhelm dem Eroberer gekommen, und mit ihm Herren Englands geworden waren, den ein-

[1]) Paris. min. I, 420.

[2]) Cf. Giraldus Cambrensis, de instr. princ. (Bouquet tom. XVIII.) p. 154.

heimischen Angelsachsen ziemlich schroff gegenüber. Letztere haßten noch immer jene als die fremden Räuber und Dränger, jene verachteten diese als ein noch rohes, zum Dienen geborenes Volk. Getrennt waren die Wünsche, getrennt die Interessen, eine vereinigte Opposition gegen die Krone, die über Beide gleichmäßig herrschte, oder auch Beide gleichmäßig bedrückte, war noch nicht denkbar, und es gab eine offene Auflehnung gegen den König höchstens dann, wenn die eigenen Söhne gegen den königlichen Vater sich aufwarfen. Daß Thomas Becket gerade ein Angelsachse war, der Erste, der seit der normannischen Eroberung zu so hoher Würde, nicht ohne Neid und Mißgunst, gelangte, wirkte damals eher abstumpfend als schärfend auf die Theilnahme des Adels für ihn im kirchlichen Streite. Jetzt aber unter Johann fingen die englischen Großen an, sich selber als die Nachkommen der angelsächsischen Thans, und das angelsächsische Volk als ihre Brüder und Landsleute zu betrachten, und der gemeinsame Druck des tyrannischen Königthums vereinigte Beide in dem gemeinsamen Rufe nach den guten Gesetzen des letzten angelsächsischen Königs Eduard, nach den alten angelsächsischen Freiheiten. Bei dem kirchlichen Streite lief schon beim Ausgangspunkt die Frage mit unter, ob in Bezug auf die Besetzung des erzbischöflichen und Primatialstuhles von Canterbury die alten angelsächsischen Rechtsgewohnheiten, oder die mit der normannischen Eroberung neu eingeführten Principien maßgebend sein sollten; und der Kirchenkampf, in den Johann sich immer tiefer verwickelte, wurde bei jener politischen Stimmung verhängnißvoll für das staatlich wie kirchlich gleich despotisch auftretende Königthum der Plantagenets. Es mischte sich die angelsächsische Reaction in den kirchlichen Streit.

Als Heinrich II. mit den kirchenfeindlichen Statuten von Clarendon hervortrat, da stand nicht nur der gesammte weltliche Adel fest zu ihm, der es freudig begrüßte, daß die Macht seines bisher so mächtigen Rivalen, des Clerus, gebrochen, und daß die geistliche Gerichtsbarkeit eingeschränkt werde; es standen zum König auch alle englischen Bischöfe und Prälaten, deren Keiner, mit einer einzigen Ausnahme, es gewagt hätte, dem Könige sich zu widersetzen, indem sie alle mehr ihrer Eigenschaft als Vasallen, denn ihres bischöflichen Berufes eingedenk waren. Ja gerade der Metropolit Roger von York, und der Normanne Bischof Arnulph von Lisieux, derselbe,

der noch ein Jahr zuvor auf dem Concil zu Tours so glänzend die Grundsätze der Kirchenfreiheit entwickelt und die ganze Versammlung zu einmüthigem Beifalle hingerissen hatte, gerade diese waren es, welche offen das angebliche Recht des Königs vertheidigten. Der Streit war also nur mit einem einzigen wehrlosen Priester zu führen, dem Erzbischof Thomas von Canterbury, der noch dazu vom Papste Alexander III. nicht kräftig unterstützt werden konnte. Und dieser Eine war wohl Primas von England, aber er hatte schon ein halbes Jahr nach dem Ausbruche des Streites England verlassen und sprach in der Fremde den Bann über den König. Das Volk in England aber nahm wenig Antheil am Streite zwischen dem Stuhle von Canterbury und der Krone; der Streit drängte sich vielmehr in Frankreich, am Hofe Ludwigs VII., wohin Becket geflohen war, zusammen. Nur die Mönche nahmen stumme Partei für die Sache der Kirche. Und als auch der „Eine Priester", der den Mund für die kirchliche Freiheit öffnete, und „mit dem allein im ganzen Reiche der König keinen Frieden finden konnte", als blutiges Opfer gefallen (29. Dez. 1171), da schien es unbestritten, daß Heinrich II. gesiegt habe. Aber gerade da brach sein Stolz und sein Trotz. Von da an fühlte er sich Jahre lang von innerer Angst gefoltert. Derselbe Heinrich, welcher die Appellationen nach Rom verboten hatte, appellirte nun gegenüber der öffentlichen Meinung, die ihn der Urheberschaft an der Ermordung Becket's zieh, an den Papst und bat selbst um eine Untersuchung, bei welcher er sich von aller Mitschuld reinigen könnte. Er selbst stürzte das kühne Gebäude um, das er aufgebaut, sagte sich von den Statuten von Clarendon durch einen Eid los,[1]) ja that noch mehr, als man von ihm verlangte, indem er versprach, daß in Zukunft weder er noch seine Nachfolger sich Könige von England nennen würden, bevor sie von dem apostol. Stuhle als solche anerkannt wären [2]) (1172). Ein Jahr darauf (1173) kommt die Verschwörung seiner eigenen Söhne zum Ausbruch, auch sie von Frankreich unterstützt. Ludwig VII. fällt in die Normandie ein, K. Wilhelm von Schottland rüstet zum Angriffe auf England, viele Barone gehen zu den aufrührerischen Söhnen über (1173), Philipp von Flandern schwört,

---

[1]) Paris. min. I, 372. Der Act geschah in der Cathedrale von Avranches.
[2]) Muratori, Rer. Ital. Script. III, 463.

in England einzubringen (1174).[1]) Da unternimmt Heinrich II. Plantagenet eine Wallfahrt zum Grabe des als Martyrer gefeierten Erzbischofes von Canterbury, der stolze König thut öffentlich Buße, läßt sich von den Priestern vor allem Volke geißeln, und betet zerknirscht zu dem „heiligen Martyrer", „wie ein Besiegter zu seinem Besieger", um von ihm Gnade, Erbarmen und Hilfe zu erhalten,[2]) ebenso wie er ein Jahr vorher (1173) die Bitte an den römischen Stuhl gerichtet hatte, derselbe möge England als Eigenthum des hl. Petrus mit seinem geistlichen Schwerte schützen.[3]) Er betrachtete es als Geschenk des Himmels, daß er 1175 den Frieden mit seinen Söhnen erhielt.[4])

Als Johann ohne Land mit seinem Pseudo-Erzbischofe gegen das Erkenntniß des Papstes auftrat, da stimmten ihm wohl auch anfänglich die Meisten in England zu.[5]) Allein schon hatte der hl. Thomas sein Blut vergossen, und bald zeigten sich die Früchte desselben. Es hatte auch Johann ursprünglich nur gegen einen einzigen wehrlosen Priester zu kämpfen; allein für dessen Sache setzte ein Innocenz III. gleich von Anfang an seine ganze Kraft und Auctorität ein, ja er würde — „wenn es hätte geschehen müssen — selbst sein Leben für ihn darangegeben haben". Und als man in England diesen Ernst des Papstes sah, da zagten, mit nur sehr wenigen Ausnahmen, die Bischöfe und die Priester in ganz England nicht, auf die Seite des rechtmäßigen Erzbischofs zu treten. Weinend beschworen die Bischöfe, die Großen mahnten den König, den Streit zu vermeiden und nachzugeben. Bald war durch Johanns brutales und unbesonnenes Vorgehen kein Bischof mehr im Lande als die drei von Norwich, Winchester und Durham, (et ii non tam ecclesiastica defensabant, quam regia negotia administrabant).[6]) Mochte den König insbesondere der Wunsch, vor einem

[1]) Paris. min. I, 379.

[2]) Cf. Paris. min. I, 385: Obtulit rex seipsum . . . sancto martiri, sicut solet aliquis suo victori dicens: Pulcher Dmne Deus et sancte martir Thoma etc.

[3]) Baron. a. 1173. n. 9.

[4]) Paris. min. I, 391.

[5]) Annales Marganenses 28: Faventibus et consentientibus regi omnibus laicis et clericis fere universis, sed et viris cujuslibet professionis multis.

[6]) Coventry 202.

neuen Becket sicher zu sein, in den Kampf getrieben haben, nun so hatte er jetzt nicht etwa nur Einen, sondern zehn und hundert Becket's gefunden; aus dem Streite mit dem Papste war ein Kampf gegen das gesammte Sacerdotium geworden, der das ganze Reich von einem Ende bis zum anderen aufwühlte und zerrüttete. Mit ängstlicher Scheu blickte das aufgeschreckte Volk auf seinen gottverlassenen König, dessen Sünden es büßen zu müssen glaubte, und immer weiter wandten sich die Herzen des Volkes von ihm ab.[1]) Der Adel sah anfangs gleichgiltig dem Sturme gegen den Clerus zu, allein der König that während des ganzen Kampfes nicht nur nichts, um die Aristokratie an sich zu fesseln, sondern Alles, um auch sie zu erbittern und zu einem unversöhnlichen Feinde zu machen, so daß er sich schließlich sagen mußte, es gebe im ganzen Reiche kaum einen Einzigen, auf dessen Ergebenheit er noch sicher rechnen könne. Grausam wie er war, und mächtig durch seine Söldnerschaaren, knechtete er den Adel noch durch Furcht. Als aber bei den Großen der Abscheu vor dem König größer ward denn selbst die Liebe zum heimatlichen Boden, da begannen jene zahlreichen Emigrationen, und Frankreich wurde der Zufluchtsort und Sammelplatz der Unzufriedenen. Dasselbe Pontigny, welches einst Becket aufgenommen, beherbergte nun auch Langton. Und so drängte sich auch diesmal der ganze Streit wieder in Frankreich zusammen, aber so, daß hier Alles, was Johann Feindschaft und Untergang geschworen, sich vereinigte, daß der König von Frankreich nicht vermittelte, sondern den Mißmuth zum offenen Kriege entflammte, und daß von hier jener Ruf mit Freuden gehört wurde, der von Rom ausging: Man möge das Kreuz nehmen und Johann vertreiben. Zugleich hallte es in den Gebirgen von Wales und Northumberland wieder: Man möge aufstehen und sich vom Tyrannen befreien! — Eben damals aber stand Johann einen Augenblick, wenigstens einmal in seinem Leben, auf seiner Inselwelt siegreich da und von einem Glanze umgeben, um welchen ihn selbst sein Vater beneidet hätte. Jedoch gerade da mahnte ihn der Tag von Nottingham, daß der Boden unter seinen Füßen wanke, und daß es Zeit sei, sich zu unterwerfen. Es nahte der noch schlimmere Tag von Dover. An der Spitze eines sehr zweifelhaft ergebenen

[1]) Coventry 213: Cor populi, quod jam valde elongatum erat.

und zagmüthigen Heeres, vor sich einen erzürnten mächtigen Feind, hinter sich ein empörtes kaum zur Ruhe gebrachtes Land, über sich die von der Kirche, welche ihn gebannt, ihm gedrohten Strafgerichte, fing nun Johann vor seinem Loose zu zittern an, und mit ihm zitterten jetzt die Räthe, denen er bisher gefolgt.

Dieses die Lage des Königs, in welcher er den denkwürdigen Entschluß in sich entstehen ließ, sich zum Vasallen des Papstes zu machen.

7. Die Resignationsurkunde und der vorläufige Eid.

Johann wollte und mußte den Entscheidungskampf mit König Philipp von Frankreich vermeiden. Als Pandulph, von Innocenz III. gesandt und bevollmächtigt, die letzten Schritte bei ihm versuchte, um ihn mit dem hl. Stuhle zu versöhnen, da bot er endlich, vor das Aeußerste gestellt, die Hand zum Frieden. Er nahm am 13. Mai 1213 zu Dover die von Innocenz entworfene forma pacis an. Sie enthielt, wie wir wissen (vgl. den vorigen Art. S. 247), nur Zusagen, auf denen die Kirche bestehen mußte, die Anerkennung ihrer geistlichen Jurisdiction, ihres Rechtes in Bezug auf die Bischofswahl, Genugthuung für den seitens der Königlichen zugefügten Schaden. Von einer Unterwerfung Englands unter den Papst als seinen alten oder neuen Lehensherrn war hierbei mit keiner Silbe die Rede. Aber am 15. Mai erfolgte nach geheimen Berathungen des Königs mit seinen Räthen und dem Vertreter des Papstes die Ausstellung folgender an die ganze Christenheit gerichteten Urkunde Johanns: [1])

[1]) Ich bemerke einstweilen nur, daß allerdings Parisius (Maj. 544; min. II, 146) will, diese Urkunde sei auf Grund einer bereits in Rom getroffenen Bestimmung (juxta quod Romae sententiatum fuerat) entworfen worden. Er steht aber hiemit in klarem Widerspruche mit Coventry (210), welcher diesen Schritt aus freiem Entschlusse und bußfertiger Gesinnung des Königs ableitet: Addidit autem ex suo, quod utrumque regnum suum Deo et SS. Apostolis et Romanae ecclesiae subjiceret ex mera voluntate et ad complementum satisfactionis — Diese und die folgende Urkunde steht bei Raynaldus (1213. n. 75—78), wonach wir die Uebersetzung geben; sie findet sich ebenso Ep. XVI, 76—78; Rymer I, 57; Paris. maj. l. c.; Annales Wawerlejenses 275;

„Wir, Johann, von Gottes Gnaden König von England u. s. w., thun hiemit öffentlich kund und zu wissen, daß Wir zur Genugthuung für die vielfachen Beleidigungen, die Wir Gott und Unserer Mutter, der hl. Kirche zugefügt haben, und zur Erlangung der göttlichen Barmherzigkeit und Verzeihung, da wir außer Unserer Person und Unseren Reichen nichts haben, was Wir würdig dafür darbringen könnten, und um Uns zu verdemüthigen um dessen willen, der für uns sich gedemüthigt hat bis zum Tode, auf Antrieb des heil. Geistes, auf den allgemeinen Rath Unserer Barone,[1]) nicht durch Gewalt oder Furcht gezwungen, sondern frei und willig (nostra bona spontaneaque voluntate) die Reiche England und Irland mit allem Recht und Zugehör (cum omni jure et pertinentiis suis) zur Vergebung Unserer und Unseres ganzen Hauses Sünden, Gott und den hl. Aposteln Petrus und Paulus und Unserer Mutter, der hl. römischen Kirche, und Unserem Herrn, Papst Innocenz, und seinen Nachfolgern übergeben, um sie gleicher Zeit wieder von Gott und der römischen Kirche als Lehnsträger zurückzuempfangen und zu behalten.

Dafür schwören wir von dieser Stunde an in Gegenwart des päpstlichen Subdiacons und Vertrauten Pandulph Treue (fidelitatem) Unserem Herrn, dem Papste Innocenz, und seinen rechtmäßigen Nachfolgern und der römischen Kirche gemäß der beiliegenden Form, und werden den Lehenseid (homagium ligium) in Gegenwart des Papstes leisten, wenn (bis) Wir vor ihn werden kommen können,[2]) Unsere Nachfolger und Erben von Unserer

---

Ann. Burtonenses (erst zum J. 1214) p. 222. Doch weichen die Quellen hinsichtlich des Wortlautes einzelner Stellen von einander ab. Die Annalen von Waverley haben überdies einige ganz offenbar interpolirte Stellen, die sich in den übrigen Texten nicht finden.

[1]) Annales Wawerlejenses: „Nach bestem Wissen und Rathen Unserer Barone".

[2]) So Raynaldus, Ep. XVI, 77 (Migne 216, 879) und die Ann. Burtonenses (fidelitatem... facimus et juramus; et homagium ligium in praesentia domini papae, si coram eo esse poterimus, eidem faciemus). Dagegen haben die Ann. Wawerlejenses: fidelitatem exinde... facientes et homagium ligium in praesentia domini papae si coram eo esse possemus eadem faceremus. Parisius jedoch liest: Fidelitatem fecimus et juravimus homagium ligium in praesentia Pandulphi, et si coram domino papa esse poterimus, eidem faciemus. Es ist für die spätere Frage, ob der in die Hände Pandulphs abgelegte Schwur des Königs schon das eigentliche homagium ligium (wie ihn freilich selbst Coventry nennt) war oder nicht, sehr wichtig, auf diese Verschiedenheit der Lesearten aufmerksam zu machen. In der goldenen Bulle vom 3. October dieses Jahres (Rymer I, 57) heißt es: Amodo regna ab ecclesia Romana tamquam feudatus recipientes et tenentes

Gemahlin auf ewige Zeiten verpflichtend, daß sie auf ähnliche Weise dem jeweiligen Papste und der römischen Kirche ohne Widerspruch Treue leisten und den Lehensschwur anerkennen.

Zum Zeichen aber dieser Unserer für immer eingegangenen Verpflichtung (obligationis) [1]) und Abtretung (concessionis) wollen und bestimmen wir, daß die römische Kirche von den eigenen und ganz besonderen Einkünften Unserer Reiche England und Irland (de propriis et specialibus redditibus regnorum praedictorum etc.) jährlich 1000 Mark, 700 nämlich für England und 300 für Irland, und zwar 500 zu Ostern und 500 am Feste des hl. Michael, erhalte — unbeschadet jedoch im übrigen für Uns und Unsere Erben Unserer königlichen Rechte, Freiheiten und Gerichtsbarkeiten" u. s. w.

Alles das sollte für ewige Zeiten gelten, und derjenige seiner Nachfolger, welcher es wagen würde, diese Verfügung anzutasten, sollte, wenn er auf Ermahnung hin sich nicht füge, das Reich verlieren (cadat a jure regni).

Diese Erklärung, welcher die unten folgende Eidesformel angefügt war, überreichte Johann dem Subdiacon Pandulph unter einem Wachssiegel. Sie war nicht bloß von dem Könige, sondern auch von dem Erzbischof Heinrich von Dublin, dem Bischof Johann Grey von Norwich, neun Grafen und zwei Baronen mit dem Datum vom 15. Mai unterzeichnet. [2]) Hierauf begab er sich mit demselben

in praesentia V. patris nostri, D. Nicolai Tusc. ep. apost. Sedis legati et Pandulphi domini papae subdiaconi et familiaris, fidelitatem exinde domino nostro Innocentio papae... secundum subscriptam formam fecimus et juravimus. Und dann: Homagium ligium pro praedictis regnis... domino papae per manus praedicti legati loco et vice domini papae recipientis publice fecimus.

[1]) Annales Wawerlejenses: oblationis.

[2]) Teste meipso, coram domino Henrico arch. Dublin. et multis aliis, XV. die Maii (Ann. Burtonenses 223). Parisius (545 ff.) gibt die Namen der unterschreibenden Zeugen an. Es sind meist Mitglieder des königlichen Rathes, durchgängig Anhänger und Günstlinge des Königs; so Johann, Bischof von Norwich (Gegencandidat Langtons), der Großrichter Galfried Fitz-Peter, Wilhelm von Salisbury, des Königs natürlicher Bruder, Wilhelm Pembroke, Marschall nach der Aechtung des unglücklichen Brause, Raynald von Boulogne, ein französischer Ueberläufer, Wilhelm Brivere, einer der Executoren der Maßregeln gegen die Klöster, Wilhelm de Warenna, ein Verwandter des Königs, Wilhelm de Ferariis, Wilhelm Arundel; kurz Jene, welche in dem nachherigen Streite um die Magna Charta auf Seite des Königs standen. Vgl. Coventry 225, wo die

und den Großen des Reiches (cum proceribus regni) in die Kirche der Tempelherren bei Dover (apud domum militiae Templi juxta Doveram), legte die Krone und die übrigen königlichen Insignien ab, kniete vor Pandulph nieder und schwur folgenden Eid:

„Ich, Johann u. s. w., werde von dieser Stunde an getreu sein Gott und dem hl Petrus und der römischen Kirche und meinem Herrn, dem Papste Innocenz und seinen rechtmäßigen Nachfolgern, werde weder mit Wort oder That, noch durch Rath oder Zustimmung dazu helfen, daß sie Leben, Gliedmaßen oder die Freiheit verlieren, ihren Schaden will ich, soviel mir bewußt, abwenden, und soviel ich kann, verhüten, oder wenigstens die Gefahr ihnen entdecken; ihre mir mitgetheilten Angelegenheiten werde ich geheim halten und Niemand zu ihrem Nachtheile verrathen, das Patrimonium des hl. Petrus und besonders die Reiche England und Irland will ich ihnen nach Kräften gegen Jedermann vertheidigen und bewahren helfen: so wahr mir Gott helfe und sein Evangelium". [1])

Nach Coventry haben auch die Großen den Vertrag mitbeschworen. [2]) Ebendasselbe deuten auch die Annalen von Bermudeja an. [3]) Pandulph aber soll (nach Parisius) damals (den König zwar nicht öffentlich gegeißelt, aber) das von Johann als Symbol der Unterwürfigkeit dargebotene Geld auf die Erde geworfen und mit Füßen getreten haben, was eine energische Verwahrung von Seiten des Dubliner Erzbischofes hervorgerufen hätte. [4]) Er soll

---

Anhänger des Königs gegen die Vorkämpfer der Freiheit namentlich aufgezählt werden.

[1]) Der Eid ist wörtlich derselbe, wie der erste unzweifelhafte Lehenseid, durch welchen ein weltlicher Fürst, Robert Guiscard im J. 1059, sich zum Vasallen des päpstl. Stuhles erklärte. Cf. Baron. a. 1059. n. 70.

[2]) Pag. 210, nota 3: tam ipse quam magnates terrae suae tactis sacrosanctis pepigerunt. [3]) Ad a. 1213. (Ann. Mon. 36. Vol. III.).

[4]) Hierauf allein bezog sich der von Parisius gemeldete Protest des Erzbischofs von Dublin, nicht aber kann er den ganzen Act betroffen haben; denn dem widerspricht ja seine Unterschrift auf der Resignationsurkunde. Zur Characteristik des Parisius dient übrigens, daß er auch bei der eigentlich formellen Vasallen-Eidesleistung im October 1213, von Seite Langtons, des Erzbischofs von Canterbury, Reclamationen und tiefe Seufzer (Cf. min. 146) laut werden läßt, ganz darauf vergessend, daß er selbst kurz vorher denselben Langton vor der Lossprechung vom Banne auch den Lehenseid gegen den apostolischen Stuhl vom Könige absordern läßt (Cf. maj. 550). Coventry und andere Quellen berichten von jenem Auftreten Pandulphs und den Verwahrungen Heinrichs von Dublin Nichts; wohl aber finden wir in

Krone und Scepter fünf Tage lang bei sich eingeschlossen gehalten haben. [1])

Acta sunt haec, schreibt Parisius, in vigilia ascensionis Dominicae [2]) praesentibus episcopis, comitibus et magnatibus. Wir fügen nach Coventry [3]) noch bei, daß die diesbezüglichen Aktenstücke in aller Form promulgirt wurden: Et haec omnia literis patentibus in modum cartae compositis publice protestatus est. Schließlich seien hier zwei Eigenthümlichkeiten der Resignationsurkunde selbst bezeichnet. Die erste besteht in dem schon von Coventry hervorgehobenen und von uns schon früher betonten Charakter der Buße und Sühne, der sich in ihr ausspricht. Die zweite ist die noch gar zu wenig berücksichtigte besondere und beschränkende Beziehung der Resignationsurkunde auf die Dynastie, was vielleicht einen Anhaltspunkt für die Lösung der Frage bieten könnte, wann denn eigentlich das Lehensverhältniß zwischen England und dem römischen Stuhle seine rechtliche Lösung gefunden habe.

So war also England sammt Irland, kaum daß sie definitiv unter einer Krone vereinigt worden waren, zu einem päpstlichen feudum geworden; und Johann sollte trotz der Weissagung des Wakefielder Propheten auch weiter König sein, aber freilich nicht mehr „von Gottes Gnaden" allein, sondern „von Gottes und des apostolischen Stuhles Gnaden".

8. Nächste Folgen der Tage von Dover.

Walter von Coventry faßt sein Urtheil über die Unterwerfung Johanns unter die päpstliche Lehensherrlichkeit in die Worte zusammen: Prudenter sane sibi et suis providens in hoc facto, licet id multis ignominiosum videretur et enorme servitutis jugum. Cum enim res in arcto esset, et undique timor vehemens, nulla erat via compendiosior imminens evadendi periculum, nec forsitan alia, quoniam ex quo se in protectione

einer Glosse bei Coventry (210, nota 3): unde et (rex) coronam suam sub pedibus legati ponendam curavit Dasselbe in der Chronik von Lanercost p. 13.

[1]) Chron. de Melsa I. p. 391. sq.

[2]) Es ist das der schon S. 400 berührte Irrthum des Parisius hinsichtlich des Datums.

[3]) Pag. 210.

posuit apostolica et regna sua beati Petri patrimonium fecit, non erat in orbe Romano princeps, qui in sedis apostolicae injuriam vel illum infestare, vel illa invadere praesumeret, eó quod ab universis metuebatur papa Innocentius supra omnes, qui eum a multis annis praecesserant.

Diese Aeußerung bezeichnet treffend den Hauptbeweggrund für den entscheidenden Schritt, welchen Johann zu Dover that. Und wirklich, so berichtet dieser Zeitgenosse weiter, es besserte sich auch vom 15. Mai an zusehends die vordem so mißliche Lage des Königs. Denn gleich nach dem Acte der Resignation ergriff Pandulph vor allem versammelten Volk und Heere das Wort, und verkündete, daß der König nun wieder mit Gott und der Kirche ausgesöhnt sei, und schon in der nächsten Zeit in jeder Beziehung vollständige Genugthuung leisten werde. Er befahl ihnen daher im Namen des Papstes, daß sie nun getreu zum Könige stehen und ihn gegen alle Feinde vertheidigen sollten.[1]) Es hat dies in der That nicht wenig dazu beigetragen, dem Könige die schon sehr entfremdeten Herzen seiner Unterthanen wenigstens bis zu einem gewissen Grade wieder zu gewinnen. Da der König von Frankreich sich brüstete, er besitze die Zuneigung und Zustimmung der englischen Großen, so ging von den im Heere anwesenden Baronen eine Gesandtschaft an ihn ab, welche feierlich dagegen protestiren und ihm jede Hoffnung auf Erlangung der englischen Krone benehmen sollte. Auch zu der Flotte kamen die Gerüchte von der guten Wendung der Dinge, und der neu erwachende Muth bewährte sich in vereinzelten glücklichen Angriffen auf die französische Küste.

Gleichwohl war die Stimmung im Lager des Königs noch immer eine gedrückte. Viele zweifelten an der Aufrichtigkeit Johanns; die Meisten fesselte auch jetzt noch die Furcht vor dem Himmelfahrtstage (23. Mai), der vor der Thüre stand. Nur der König schien beherzt. Auf einer weiten Ebene ließ er an diesem Tage sein Zelt aufrichten, und Herolde luden ein, den Festtag festlich mit dem Könige zu begehen. Richtig wich auch bald die bange Furcht allgemeiner Freude, Spielen und Scherzen, und wohlerhalten ver-

[1]) Pag. 211. Auch die Vermittlung des Friedens mit den Walisern leitete Pandulph ein. Cf. Rotulae Pat. Lit. 101. 103b.

brachte auch der König den gefürchteten Tag in heiterer Unterhaltung mit den Bischöfen und Großen. [1])

Am folgenden Tage (24. Mai) [2]) wurden dem Befehle des Papstes gemäß die Sicherheitsbriefe an den Erzbischof Langton und die übrigen Bischöfe, sowie an die Mönche von Canterbury und überhaupt alle exilirten Geistlichen und Laien ausgefertigt, worin sie um ungesäumte Rückkehr nach England gebeten werden (rogamus vos) mit dem Versprechen der vollen Schadloshaltung, sowie der Sicherheit ihrer Person und Freiheit, ihrer Amtsgewalt und Besitzungen, und endlich der vollen königlichen Huld, zugleich unter eidlicher und schriftlicher Bürgschaft von den drei Bischöfen von Dublin, Winchester und Norwich, und zwölf Baronen. [3]) Die Gesandten, welche die Briefe übermitteln sollten, erhielten zugleich 12000 Mark Silber für Jene, zur Bezahlung der im Ausland gemachten Schulden, zur Bestreitung ihrer Reisekosten und zugleich als erste Rate der Entschädigung.

Pandulph selbst erhielt ein Schreiben an den Papst mit, worin Johann anzeigt, er habe aus Ehrerbietung gegen den apostolischen Stuhl den Entwurf der Uebereinkunft ohne die mindeste Einwendung angenommen, sobald der Legat ihm solchen gezeigt hätte; außerdem (ceterum) habe er auch auf Eingebung des heiligen Geistes seine Reiche vom Papste zu Lehen genommen; er bitte daher, daß er ihm seine Gunst zuwenden und in Anbetracht der großen Last, der er freudig sich unterzogen, seine Milde gegen ihn walten lassen wolle. [4])

Für die Auffassung dieser Haltung des Königs und ihrer Folgen kann der Quellenschriftsteller Parisius, dem wir bisher vielfach gefolgt sind, nicht maßgebend sein. Seine Tendenz geht dahin, das Mißtrauen und den bald ausbrechenden Kampf der Barone gegen den nach ihm beständig zweideutigen König zu rechtfertigen, den Papst Innocenz III. zu schmähen, da er einen solchen König gegen die Barone und selbst gegen die Bischöfe zu schützen später nicht anstand, überhaupt das ganze Gebäude des englisch-römischen Lehensstaates als auf Heuchelei, Trug und despotischem Streben einerseits, und auf

[1]) Coventry 212; Paris. maj. 546 ss. Ueber die grausame Tödtung des Unglückspropheten von Wakefield und seines Sohnes durch Johann vgl. Coventry 209 ss.; Paris maj. 547 ss.; min. II, 129.

[2]) Cf. Rymer I, 171; Annales Burtonenses 221. [3]) Ibid.

[4]) Ep. XVI, 78. vom 15. Mai.

ungerechtem priesterlichen Zwang, auf Simonie und Habsucht andererseits gegründet, als einen Bund zwischen dem Feinde des Volkes, dem Tyrannen, und jenen anmaßenden hochmüthigen Päpsten, denen um Geld alles feil und nichts zu böse sei (Paris. maj. 565) darzustellen. — Dieser englische Chronist ist ganz von der Strömung seiner Zeit beherrscht, wo man mit aller Gewalt daran arbeitete, das Lehensverhältniß der Krone zum römischen Stuhle zu sprengen, ganz auf dem Standpunkte der Vorkämpfer um die Magna Charta, von welchen er jeden revolutionären Schein abzuwälzen sucht, während er alle Handlungen Johanns und des Papstes, seit beide Hand in Hand gehen, in den schwärzesten Farben darzustellen bemüht ist.

Die Unterwerfung des Königs unter die päpstliche Lehenshoheit nennt Parisius non formosa sed famosa et detestabilis subjectio, quae pro saeculis Angliae detrimentum generavit. [1]) Er kann seinen Abscheu gegen dieselbe nicht oft genug aussprechen. Von der oben erwähnten Gesandtschaft der englischen Barone, die dem König von Frankreich die Freundschaft aufkündigte, erwähnt er darum kein Wort; er will eben kein rettendes Moment in dem Schritte von Dover anerkennen. — Vielleicht daß es uns möglich ist, bei anderer Gelegenheit auf die Kritik der Glaubwürdigkeit des Parisius und speciell auf sein Verhältniß zu Coventry näher einzugehen.

Nach Coventry war denn doch die vorherrschende Stimmung im englischen Lager die eines freien Wiederaufathmens nach langer banger Furcht; es schien die gemeinsame Erlösung aus gemeinsamer Gefahr versöhnend auf die Gemüther zu wirken; man konnte die innere Ruhe für hergestellt halten, oder wenigstens auf ihre allmählige Wiederherstellung hoffen. [2]) — Inzwischen bewährte sich aber auch in Frankreich die rettende Macht des Schrittes, den Johann am 15. Mai zu Dover unternommen hatte.

Pandulph hatte sein Veto gegen das Auslaufen der französischen Flotte eingelegt, bis er von seiner nochmaligen Mission aus England zurückgekehrt sein würde (I. Artikel S. 245). Philipp August harrte ungeduldig dieser Rückkehr und des Augenblickes der Abfahrt, umsomehr, als die englischen Schiffe bereits die Küsten zu beunruhigen und zu plündern begannen. Da kamen zuerst die Proteste beziehungsweise Absagebriefe der englischen Großen; es kamen die königlichen Gesandten geldbeladen zu den englischen Bischöfen und Exilirten, wiesen des Königs huldvolle Schreiben vor, und Jene waren damit zufrieden; [3]) es kehrte Pandulph zurück, aber

[1]) Par. maj. 569. 564; min. II, 149.

[2]) Coventry 212

[3]) Paris. maj. 547: Tenor chartarum et praefatae pacis forma omnibus placuit.

nur um vor den König von Frankreich zu treten und ihn aufzufordern, er möge nur sein Heer entlassen und von seinem Vorhaben abstehen; denn da der König von England Gott und der Kirche und ihren Dienern Genugthuung zu leisten bereit sei, und sich allen Befehlen des Papstes unterworfen habe, so würde ein Angriff auf England eine Beleidigung des Papstes sein. [1])

Eine solche Probe hielt nun freilich der „rein kirchliche" Anstrich, welchen Philipp II. seinem Unternehmen gegen Johann zu geben bemüht gewesen war, nicht aus. Es ist nicht besonders zu verwundern, wenn er jetzt, nachdem er über 60000 Pfund Silber auf die Rüstungen zum Zuge nach England aufgewendet, und nun auf einmal seinem schönsten Traume entsagen sollte, in heftigen Zorn gerieth. Er wies auf die Unkosten hin, die er in Folge des Wunsches des Papstes sich habe gefallen lassen, und erklärte rundweg, den Vorstellungen Pandulphs keine Beachtung geben zu können. Sicherlich hätte er auch seinen Zug unternommen, wenn jetzt nicht Graf Ferrand von Flandern, des Bündnisses mit Johann eingedenk und bei dessen früherer verzweifelten Lage nur durch die Furcht vor Aechtung unter Philipps Fahne gezwängt, nun aber durch das Verbot Pandulphs und die neue Wendung in England kühn gemacht, dem König Philipp ins Gesicht erklärt hätte, er würde an dem Kriege gegen England nicht Theil nehmen, da er denselben für ungerecht halte. [2]) Wegen solcher Rede mußte Ferrand nun zwar das Hoflager augenblicklich verlassen; aber Philipps Zug gegen England war unmöglich gemacht. Denn nicht nur war er damit der Unterstützung seines mächtigsten und namentlich an Schiffen reichsten Vasallen beraubt, sondern es hatte

---

[1]) Bemerkenswerth ist, daß Pandulph sich nur darauf beruft, daß Johann nun mit der Kirche wieder versöhnt, nicht aber auch, was doch nahe gelegen hätte, darauf, daß England nunmehr ein päpstliches Lehen sei. Cf. Paris. maj l. c.

[2]) Parisius, der die rettende Macht der von Johann noch im letzten Augenblicke ergriffenen Hand des Papstes zurücktreten läßt, legt um so mehr Gewicht auf diesen Abfall Ferrands von Philipp (maj. 547). Ganz richtig ist freilich, daß das Verbot Pandulphs allein Jenen nicht vor dem Zorne seines Lehensherrn zu schützen vermocht hätte. Wohl aber darf man fragen: Was gab Ferrand den Muth, und welche Voraussetzungen hatte sein plötzlicher offener Widerstand?

dieser, seit jeher mehr Feind an den Grenzen des Reiches, denn dessen Unterthan, sich offen gegen ihn empört; die Ehre der Krone forderte, vor Allem den kühnen Frevler zu strafen. Philipp kehrte die Spitze des Schwertes gegen Ferrand und die wichtigsten Städte Flanderns fielen in seine Gewalt. Das Land wurde schauderhaft verheert und mußte durch schwere Contributionen die Verluste des Königs ersetzen.

Eine Expedition gegen England war aber jetzt, da bei diesen Kämpfen die französische Flotte zu Grunde gerichtet wurde, für die nächste Zeit eine Sache der Unmöglichkeit. Auch die Herrschaft über Flandern dauerte übrigens nur kurze Zeit, indem das französische Heer in dem ausgeplünderten Lande bald Mangel litt und zum Abzuge gezwungen wurde. Englische Truppen halfen dann dem Grafen Ferrand sein Land wiedererobern und die französischen Besatzungen auch aus den Städten vertreiben (Anfang Juni).[1] So hatte sich auch hier alles unerwartet rasch zu Gunsten Johanns gewendet. Der Hauptfeind Englands war für die nächste Zukunft wieder in seinem Lande festgebannt und Johann in England vor ihm sicher.

Unterdessen war Pandulph nach Rom geeilt, um dem Papste den Erfolg seiner Sendung zu berichten und Johanns Brief sammt den Urkunden zu überreichen. Große Freude bereitete Innocenz der Bericht seines vertrauten Freundes. Gegen und über alles Erwarten hatte sich auch für ihn eine Angelegenheit gewendet, die ihm vielen Kummer verursacht hatte. Er sah eingetreten jenes „Wunder der göttlichen Gnade“, durch welches allein er noch eine Besserung und Umkehr Johanns erwarten zu können geglaubt hatte.[2] Johann hatte sich vollständig unterworfen; sein Schreiben versicherte, daß er dies ohne die mindeste Einwendung gethan; und Pandulph bestätigte vollkommen die Betheuerungen des Königs als eines nun ganz anderen, wahrhaft bußfertigen und dem apostolischen Stuhle innigst ergebenen Mannes.[3] Gewiß ist, daß der Papst dem Schreiben Johanns vollständig glaubte, und daß in seiner Haltung

---

[1] Coventry 213; Paris. maj. 548 ss.; min. l. c.

[2] Cf. Ep. XV, 233.

[3] So wenigstens Parisius (min. II, 148, ad a. 1214): Regem benignissimum fuisse et modestum, domino papae pronum et devotum.

und in seinen Briefen von da an die volle Ueberzeugung von Johanns gänzlicher Umwandlung sich kundgibt. Hätte er noch Zweifel an der Aufrichtigkeit der Buße des Königs hegen können, so mußte ihm die von Johann über das Maß der an ihn gestellten Forderungen hinaus geleistete Anerbietung seiner Reiche als apostolische Lehen jeden Zweifel benehmen. Es erhielt denn auch Johann unter dem 30. Juni ein äußerst huldvolles und herzliches Schreiben vom Papste, worin dieser ihm Glück wünscht zu seiner Umkehr, die er voll Dank gegen Gott als ein Werk der himmlischen Gnade preist. Innocenz gibt seiner Freude darüber Ausdruck, daß der König nicht nur die nach sorgfältiger Ueberlegung festgestellte Form der Genugthuung angenommen habe, sondern überdies, wozu er ihn ganz besonders beglückwünscht, durch Eingebung des heil. Geistes der drohenden Gefahr entgangen sei, indem er sich und seine Reiche dem apostol. Stuhle unterworfen, [1]) und dadurch ihren Besitz für die Zukunft ungleich erhabener und auch fester gemacht habe. Ecce sublimius et solidius, schreibt er ihm, nunc obtines illa regna, quam hactenus obtinueris, cum jam sacerdotale sit regnum. Zugleich verspricht Innocenz, demnächst einen Legaten zur gänzlichen Vollziehung des Ausgleiches schicken zu wollen, und ermahnt schließlich den König, das Versprechen zu erfüllen, das Zugestandene zu bekräftigen, wogegen er ihm bereits jetzt die apostolische Hilfe gegen jeden Rebellen zusichert. [2])

Unter demselben Datum gingen vom Papste auch Schreiben ab an die kirchlichen Vorsteher Englands, den Erzbischof Langton, die übrigen Bischöfe und alle englischen Prälaten, sowie auch an die englischen Großen, worin sie nach der officiellen Verständigung über die stattgefundene Versöhnung zwischen Kirche und Reich, aufgefordert werden, den bald kommenden Legaten des apostol. Stuhles, „der volle Legationsgewalt und daher auch das Recht haben werde, gegen Rebellen in eigener Person vorzugehen“, freundlich aufzu-

[1]) Cum non solum formam satisfactionis acceperis multimoda deliberatione provisam, verum etiam personam et terram tuam apostolicae subdideris ditioni. Quis enim te docuit, quis induxit, nisi spiritus ille divinus? etc.

[2]) Promissa comple, concessa confirma.... Sententias, quas idem (der zu sendende Legat) rite protulerit in rebelles, ratas haberi praecipimus. Ep. XVI, 79; Raynaldus 1213 n. 83.

nehmen.[1]) — Man sieht, Johann hatte beim apostolischen Stuhle viel gewonnen. Es war ihm der Thron und die mächtige apostolische Hilfe gegen jeden Feind verbürgt, und Innocenz bot ihm sogar seine Hand zur Ordnung der zerrütteten inneren Verhältnisse.

Das waren die nächsten Folgen der Tage von Dover, ohne welche vielleicht die Prophezeiung Peters von Wakefield als nur zu wahr sich bestätigt, nur zu traurig sich erfüllt hätte:[2]) Sicherheit des Landes vor feindlichem Einfall, Beruhigung des Volkes durch die, wenn auch noch so getheilte, Hoffnung auf die Besserung des Königs und die baldige Wiederherstellung geordneter und friedlicher Verhältnisse, endlich die Freundschaft des mächtigen Papstes Innocenz III.

Es war fürwahr, ob auch das Interdict für jetzt noch nicht aufgehoben werden durfte,[3]) ein schöner und freudiger Tag für

---

[1]) Ep. XVI, 80—82. — Ueber die Zeit der Rückkehr der Bischöfe und Geächteten nach England gehen die Angaben auseinander. Nach den oben angeführten Schreiben, sowie nach Coventry (213: Mense Junii redierunt...) wäre die Rückkehr noch im Juni erfolgt. Auch die Chronik von Melsa (I, 392) nennt den Tag des hl. Gregor (15. Juni). Parisius gibt dagegen den 16. Juli als den Tag an, an welchem Alle mitsammen bei Dover anlangten. Gleichwohl finden wir wieder die freie Rückkehr und die Rückgabe des Besitzthums für Eustach von Vescy und Robert Fitz-Walter erst am 17. und 19. Juli genehmigt (Rotulae Lit. Pat. 101. 101b; Rymer I, 113). Was aber Parisius berichtet, daß nämlich die Barone durch Verweigerung der Heerfolge den König erst gezwungen hätten, die Verbannten zurückzurufen (maj. 549; min. II, 139) ist eine Fabel. Denn die Einladungsschreiben wurden noch im Mai (24.) ausgefertigt (Cf. Rymer I, 171) und gingen auch noch im Mai ab (Cf. Coventry 211), zu einer Zeit, wo wegen der gedrückten Stimmung im englischen Heere noch Niemand an eine Action dachte. Ueberhaupt kann von einem Zwange der Barone zur Abschickung der Einladungsschreiben an die Bischöfe um so weniger die Rede sein, als dieselbe den im päpstlichen Schreiben vom 27. Februar aufgestellten Grundbedingungen gemäß bis 1. Juni geschehen, und vom Legaten selbst betrieben werden mußte.

[2]) Profecto enim, si prosperati in proposito et via sua Franci Angliam adissent, in exterminium daretur. Coventry 211.

[3]) Das Interdict durfte nach dem Reconcil. Leges erst nach vollständigem Ersatze für alle Beschädigungen gelöst werden.

Johann und ganz England, als am 20. Juli [1]) der Cardinalerzbischof Langton, die Bischöfe von London, Ely, Lincoln und Hereford, der Prior und die Mönche von Canterbury mit den vielen übrigen vormals geächteten Geistlichen und Laien, wieder auf theuerer heimathlicher Erde, in feierlicher Procession gegen Winchester zogen, wo sich der König aufhielt; als er ihnen entgegen eilte, sich ihnen zu Füßen warf und unter Thränen sie beschwor, Mitleid zu haben mit ihm und dem Reiche; als unter allgemeinem Weinen die Bischöfe gerührt den königlichen Büßer aufhoben, König und Erzbischof sich umarmten, und Ersterer, zu beiden Seiten geleitet von den Bischöfen, in die Kirche von Winchester geführt wurde. Es war ein hoffnungsvoller Tag, als England aus dem Munde seines Königs den erneuerten Schwur vernahm, daß er fortan die heil. Kirche und ihre Diener lieben, vertheidigen und beschützen, die guten Gesetze seiner Vorgänger und insonderheit des hl. Eduard wiederherstellen, die schlechten abschaffen, seine Unterthanen gerecht und nach dem Urtheile des Gerichtshofes richten, Jedem die ihm gebührenden Rechte zurückgeben, endlich allen in Folge des kirchlichen Streites Beschädigten bis zu Ostern des nächsten Jahres vollen Ersatz leisten werde, [2]) damit alsdann unverzüglich, nachdem das Band des Friedens und der Eintracht wieder das Land umschlang,

---

[1]) Cf. Paris. maj. 550; Coventry 212. — Das obige Datum des 20. Juli für die Absolution des Königs scheint festzustehen. (In die B. Margaretae virginis. Paris.; Annales Wawerlejenses 276; Wintonienses 82). Allein sonst differiren die Berichte. Nach Parisius und der Chronik von Melsa (l. c.) zogen die Bischöfe von Dover unmittelbar nach Winchester, und erfolgte hier die Absolution des Königs, worauf Alle in ihre Güter eingesetzt wurden Nach Coventry dagegen, der ja die Bischöfe schon im Juni ankommen läßt, wurden die Zurückgekehrten zunächst in ihre Besitzungen eingesetzt, und dann erst die Absolution vorgenommen. Nach der Chronik von Melsa war sogar eine eigene Reichsversammlung nach Winchester angesagt worden, wo der Primas feierlich empfangen und der König öffentlich losgesprochen werden sollte. Was die Annalen von Waverley über des Königs Flucht vor den Bischöfen erzählen, widerspricht dem Itinerarium. Vgl. Pauli S. 382.

[2]) Daß Langton damals den König auch den Lehenseid vom 15. Mai wiederholen ließ, ist eine sehr unwahrscheinliche Nachricht, die Parisius allein bringt. Der Lehensschwur hatte mit der Lösung vom Banne gar nichts zu thun.

auch die Verbindung mit dem Himmel durch Herstellung des Gottesdienstes neu geknüpft werde. Es war ein allgemeines Friedens- und Versöhnungsfest, als der Erzbischof den Bann vom Könige nahm, und ihm den Friedenskuß der Kirche gab, den derselbe ebenso von allen übrigen Bischöfen empfing; als dem Beispiele des Königs folgend auch alle anderen Großen, die sich beschwert fühlten, ein Jeder seinem zugehörigen Bischofe sich zu Füßen warfen, um von ihnen wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen zu werden; als endlich Erzbischof, Bischöfe und Barone in heiterer Freude vereint an des Königs Tafel speisten.

Der allgemeine Jubel war ähnlich demjenigen, der sieben Jahre später (1220) Englands Volk um seinen neugekrönten jungen Herrscher Heinrich III. schaarte, als Langton nach vieljähriger Abwesenheit in Rom zum zweiten Male in England einzog, und das Reich nach langen Wirren endlich einmal wieder zur Ruhe kam. [1])

Johann aber mag damals in der That von dem Entschluß erfüllt gewesen sein, seinem Volke fortan das zu werden, was er nur zu lange nicht gewesen, ein milder und gerechter König. Denn gleich am nächsten Tage ergingen königliche Schreiben an alle Sheriffs des Reiches mit dem Befehle, aus jeder Gemeinde vier glaubwürdige und bewährte Männer sammt ihrem Vorsteher auf den 4. August nach St. Albans zu berufen, damit sie die Schäden der Betroffenen ermitteln hälfen. [2]) — Allein trotzdem konnte Johann doch Eines nicht gewinnen, das Vertrauen seiner Unterthanen, und daran, an dieser bösen Frucht seiner frühern Mißregierung, sollte er schließlich zu Grunde gehen.

9. Der Vasallenschwur Johanns in der Paulskirche zu London (3. October 1213) und die Vorereignisse.

Der König hatte sich zwar persönlich mit dem Papste versöhnt, aber seine Unterthanen durften mit Recht zweifeln, ob er es über Nacht gelernt habe, nach Gewissen und Gesetz zu herrschen und seiner lang gewohnten Willkür Schranken zu ziehen. Von Thaten Johanns abzusehen, die ihm bald wieder Abneigung erweckten, [3])

---

[1]) Cf. Coventry 244. [2]) Paris. maj. 550.

[3]) Die Chronik von Melsa zählt die oben S. 406 N. 1 erwähnte überaus grausame Hinrichtung Peters von Wakefield unter den Verbrechen

gab es Elemente der Unzufriedenheit genug. So aufrichtig auch seine Unterwerfung zu Dover gewesen sein mochte, gab es doch Viele, die wegen seines zweideutigen Charakters dem neuen Stande der Dinge nicht trauten. [1]) Im Lande zogen noch Haufen fremder Söldner unter Verübung von allerlei Gewaltthaten umher, und Ausländer, zum Theil nichtswürdige Menschen, waren noch immer die ersten Räthe der Krone. Die vormals Geächteten, nun wieder in ihre verwüsteten Güter eingesetzt, bildeten einen festen Kern, an welchen sich alle Unruhigen des Landes angezogen fühlten. Nur mit Furcht konnte auch der König zu den Bischöfen aufblicken, denen er ob der ganz besonderen päpstlichen Vollmachten gegen ihn (S. 242) in die Hände gegeben war, und welche auf der Ausführung der kirchlichen Ausgleichsbedingungen bis zum letzten Punkte bestanden. Argwöhnisch gegen den wankelmüthigen Herrscher wollten die Bischöfe nicht einmal bei den unter dem besonderen Patronate des Königs stehenden Klöstern die Verleihung der Regalien an die sonst durchaus frei gewählten Aebte von Seiten des Königs dulden, [2]) obwohl das kirchliche Patronat des Königs ausdrücklich in den Reconciliationis Leges gewahrt war, [3]) und er erst am 15. Januar 1215 aus freien Stücken zu Gunsten der Bischöfe darauf verzichtete.

Der König hatte zu Winchester schwören müssen, bis Ostern 1214 allen im kirchlichen Streite Beschädigten den vollen Schadenersatz zu leisten. Nachdem die Schenkungs- und Verzichterklärungen der Klöster von 1212 für ungiltig und rechtswidrig erklärt worden waren (S. 242), stellte sich schon nach der ersten Schätzung des Schadens eine so ungeheuere Summe (400 000 Mark) als Ersatzschuld des Königs heraus, daß die Einhaltung des Termines schlechterdings unmöglich war. [4]) Neue Schätzungen wurden vorgenommen, neue Verhandlungen gepflogen; sie zerschlugen sich immer wieder. Die Bischöfe sahen in allem nur Ausflüchte und Verschleppungsversuche des Königs. Dieser klagte über die unbarmherzige Härte der Bischöfe. Bei der Anfangs October

Johanns auf (I, 433 ss.). Es muß dadurch neue Furcht vor dem König verbreitet worden sein.

[1]) Multi putabant, regem non ex fide agere. Coventry l. c.

[2]) Coventry II, 213 ss.

[3]) Nur in den Annales Wawerlejenses findet sich gegenüber allen anderen Texten auch die Verzichtleistung Johanns auf das kirchliche Patronat in die Resignationsurkunde eingefügt.

[4]) Coventry 214.

darüber zwischen den Bischöfen und dem Könige zu London stattgehabten Verhandlung bot der König 100 000 Mark, alsogleich zahlbar, also den vierten Theil der Forderung der Bischöfe. Johann versprach, wenn aus nochmaliger Untersuchung sich ergeben sollte, daß der Betrag des Schadens wirklich 100 000 Mark übersteige, das Uebrige in Raten nachzutragen, nur möge das Interdict jetzt schon gelöst werden. Darauf ließen sich aber die Bischöfe mit ihrer hier fast peinlichen Vorsicht nicht ein, sondern verlangten Alles auf einmal. [1])

Alles dies diente gewiß nicht dazu, das gegenseitige Vertrauen zu pflegen. Der kirchliche Streit pflanzte sich trotz Dover und Winchester fort, nur jetzt zwischen König und Landeskirche ohne den Papst, oder vielmehr, wie wir später sehen werden, merkwürdiger Weise beinahe gegen den mit dem Könige verbündeten Papst.

Zum Unglück war auch die französische Frage noch nicht gelöst, sondern nur vertagt; und daß sie König Johann jetzt zur endgiltigen Lösung führen wollte, gerade das erregte den innern Sturm in England wieder aufs Neue. Wir müssen in die Tage vor der Lösung des Bannes (20. Juli) zurückgreifen.

Als Johann zu Anfang Juni mit seinem ganzen Heere nach Frankreich übersetzen wollte, um Philipp August zu bekriegen, da fingen diesmal nicht so sehr die Barone als die Ritter an zu klagen, sie hätten, nun schon seit Anfang des Frühjahrs unter den Waffen, all' ihr Geld aufgezehrt, und könnten daher dem Könige nicht weiter folgen, außer wenn sie aus dem königlichen Schatze verpflegt würden. [2]) Auf das hin entließ Johann, da von Frankreich einstweilen nichts zu fürchten

[1]) Paris. maj. 569; Coventry l. c.: Episcopi id nullo modo facere volebant, nisi ut in continenti restitueret omnia, aut... interdicti laxatio differretur. Es wiederholen sich diese Verhandlungen über den Schadenersatz Anfang November zu Wallingford, am 6. Dezember zu Reeding und seit Anfang 1214 in Rom, wo seit 1213 der Bischof von Norwich als Vertreter des Königs zurückgeblieben war. Die Details sind ziemlich verworren und lassen schwer ein sicheres Urtheil feststellen. Jedenfalls sind zur Richtigstellung der Meldungen des Parisius, welcher es ja mit der Opposition hält, und gegen die Annalen von Waverley, welche das Mißtrauen der Bischöfe gegen den König theilen, die Berichte der Dunstapler Chronik heranzuziehen. Coventry hat außer dem Angeführten leider keine näheren Mittheilungen. Die Sache wurde schließlich durch einen Machtspruch des Papstes zu Gunsten des Königs erledigt. Vgl. Coventry 216 ss. und die Forma relaxationis interdicti in Ep. XVI, 164. — Rigord bemerkt: Compositio quantum ad restitutionem possessionum Ecclesiae et cleri valuit, sed quantum ad ablatorum resartionem nullatenus est servata. Cf. Raynaldus 1213. n. 78

[2]) Coventry l. c.; Coggeshall De mot. Angl. (Martene et Durand Coll. ampl. tom. V.) ad a. 1213.

war, das Heer für kurze Zeit nach Hause, damit es sich zum bevorstehenden Zuge neu ausrüste, schickte aber einstweilen den bereits in Flandern befindlichen Truppen große Summen Geldes, und wies sie, indem er ihnen zugleich die Hülfe Otto's IV. von Deutschland in Aussicht stellte, an, in Frankreich einzufallen und Raub und Brand über dessen Gefilde zu verbreiten. Er selbst wollte bald in Poitou einbrechen und so, von zwei Seiten her operirend, seine verlorenen Provinzen wieder zurückerobern. [1])

Schon im Anfang des Juli versammelte sich das Heer nach des Königs Befehl abermals bei Portsmouth, und da soll es gewesen sein, wo die Barone sich weigerten, dem Könige zu folgen, solange er nicht vom Banne gelöst sei. [2]) Wie dem nun immer sein mag, der König übergab gleich am Tage nach der Lossprechung vom Banne die Reichsverwaltung dem Oberrichter Galfried Fitz-Peter und dem Bischofe von Winchester, mit dem Auftrage, daß sie alle Reichsangelegenheiten im Einverständnisse mit dem Primas ordnen sollten. Er selbst eilte zum Heere. Es machte böses Blut, daß er zur Reichsverwaltung den Bischof von Winchester, der ein Ausländer war (Petrus de Rupibus), mitbestimmt hatte; wie sehr aber die Rückkehr der Verbannten und der Schwur, den der König soeben in Winchester abgelegt hatte, die oppositionellen Elemente im Reiche ermuthigte, beweist der Umstand, daß die beim Heere befindlichen Barone, insbesondere die von Northumberland, als sie sich nach der Küste von Limousin einschiffen sollten, geradewegs erklärten, ihre Lehenspflicht erstrecke sich nicht auf die Heerfolge über Meer. [3]) Ergrimmt darüber wandte ihnen Johann den Rücken und schiffte sich mit seinem eigenen Gefolge ein in der Hoffnung, das Heer würde ihm dennoch folgen. Allein die Großen kehrten nun einfach um, entließen ihre Kriegsleute, und begaben sich zu der früher vom König auf den 4. August festgesetzten Versammlung zu St. Albans, welche demnach unter dem Vorsitze des Großrichters Galfried Fitz-Peter alle Bischöfe und Großen des Reiches vereinigte.

Hier stehen wir an einem neuen bedeutungsvollen Wendepunkte unserer Frage und der gesammten englischen Geschichte überhaupt. Denn hier beginnt bereits mehr oder weniger offen jener große Streit zwischen König Johann und den Baronen, der, durch die Magna Charta (15. Juni 1215) nur unterbrochen, nicht beendigt, Johann schließlich beinahe mitsammt seinem ganzen Hause dem Untergange zuführte, und welcher dem Lehensverhältnisse zwischen der Krone Englands und dem römischen Stuhle eine so

---

[1]) Paris. l. c. [2]) Ibid. 549.
[3]) Coventry l. c.; Coggeshall l. c.

eigenthümliche schiefe Stellung zur englischen Nation gab, noch bevor dasselbe durch den feierlichen Act in der Paulskirche endgültig abgeschlossen war.

Anstatt über den von den vormals Geächteten erlittenen Schaden Erhebungen zu pflegen, erließ die Versammlung von St. Albans, unter der Form königlicher Proclamationen (augenscheinlich unter dem Einflusse Langtons) folgende zwei Beschlüsse: 1. Von allen Bewohnern des Reiches sind die Gesetze Heinrichs I. zu beobachten; 2. die Verwaltungs-, Gerichts-, Forst- und andere königliche Beamten haben sich unter Todesstrafe vor Unrecht, Erpressung und Ueberschreitung der Amtsgewalt, wie sie solche bisher geübt haben, zu hüten. Anlaß dazu gaben die vielen Klagen, die schon bei den ersten Erhebungen über die Beschädigungen gegen die Willkür der königlichen Beamten laut wurden. Man hielt die Durchführung des Reichsfriedens, womit der König die beiden Reichsverweser und den Primas betraut hatte, für das vor der Hand Nothwendigste. [1])

Während dieser Versammlung, die man den Beginn der Freiheitsbewegung in England nennen kann, wartete der König vergebens auf der Insel Jersey, wo er geankert hatte, ob ihm das Heer folgen würde. Er konnte schließlich, als er sich verlassen sah, Nichts anderes thun, als wieder nach England zurückkehren (7 August). Sein Gedanke war, die northumbrischen Barone schwer zu züchtigen. Soviel als er eben an Mannschaft, vorzugsweise an Söldnern, zusammenbringen konnte, raffte er auf, um noch Ende August, anstatt gegen Frankreich, gegen die eigenen Barone zu Felde zu ziehen, und sie mit Gewalt zur Pflicht zurückzubringen. [2]) Schon hatte er auf seinem Zuge Northampton erreicht, als der Erzbischof Langton, davon in Kenntniß gesetzt, ihn einholte und daran erinnerte, daß er gegen den vor Kurzem geleisteten Eid handle, wenn er Jene bekriege, ohne zuvor in solcher Angelegenheit den Spruch der Standesgenossen gehört zu haben. Zum ersten Male ward Johann an das gemahnt, was er zu Winchester geschworen. Wüthend und fluchend (horribilium juramentorum multiplicatione sagt

---

[1]) Coventry erwähnt von dieser Versammlung Nichts, während Parisius (maj. 551) weitläufig davon spricht.

[2]) Paris. l. c.: quasi contra propria viscera more furiosi desaeviens.

Parisius) soll der König den Erzbischof mit den Worten abgefertigt haben: „Ihr habt die Kirche zu regieren, nicht in weltliche Geschäfte Euch zu mischen". Am frühesten Morgen des anderen Tages brach er in der Richtung nach Nottingham auf. Aber der Erzbischof folgte ihm auf dem Fuße nach und drohte zuletzt, Jedweden, mit einziger Ausnahme des Königs selbst, zu bannen, der vor Aufhebung des Interdictes gegen irgend Jemanden im Lande die Waffen führen würde. Er wich nicht von dem König, bis dieser von seinem Unternehmen abstand und einen Tag festsetzte, an welchem die Barone erst zur Verantwortung gezogen werden sollten. [1])

Es war mit jenem Verbot der König im eigenen Lande wehrlos gemacht, und er mußte darin zugleich eine Mahnung erblicken, nun ernstlich an die Restitutionsfrage zu gehen, um die Aufhebung des Interdictes zu beschleunigen. [2]) Während der Abwicklung derselben sah K. Johann immer mehr, wie Adel und Kirche seines Reiches sich die Hand gegen ihn boten, er fühlte, wie er durch die Zurückberufung der Geächteten die Opposition im Lande verstärkt hatte, und wie seit dieser Zeit ein förmlich organisirter Widerstand gegen ihn sich erhob.

Am 25. August fand zu Westminster eine Synode statt, zu welcher alle Bischöfe und Ordensobern berufen waren, um die Größe des von ihnen erlittenen Schadens anzugeben. [3]) Es nahmen aber auch die Barone an derselben Theil. Der Primas Stephan

---

[1]) Paris. maj. 551 ss.; min. II, 142. Das Wesentliche ist auch angedeutet bei Coventry 217 coll. 212.

[2]) Von da an, so erzählt Parisius, flammte aufs Neue unversöhnlicher Haß gegen Langton und alle Großen in Johanns Herz auf, und indem er sich selber fluchte, daß er sich habe verführen und einschüchtern lassen (se obstupefactum fuisse) zu dem Vergleiche von Dover, beschloß er zunächst die Fesseln zu brechen, die der Papst ihm angelegt hatte, und zwar mit Hülfe des Emirs von Marokko (jetzt, nach der Schlacht von Tolosa!), dem er die Oberherrlichkeit über England und seinen eigenen Uebertritt zum Islam anbot. Als ihm das jedoch nicht gelang, faßte er den umgekehrten Entschluß, sich desto inniger an den Papst anzuschließen, um mit seiner Hülfe Langton sammt den Baronen zu vernichten u. s. w. So konnte eben nur ein Parisius schreiben (s. oben S. 406). Vgl. auch S. 228 N. 2. In diesem Zusammenhange sind die Verhandlungen ganz unglaublich. Unsere obige Ausführung beruht auf Coventry.

[3]) Annales Wawerlejenses 277.

Langton hatte eines von den drei Exemplaren der charta libertatum Heinrichs I., welche der Vernichtung entgangen waren (S. 234), aus dem Staube hervorgezogen. Den Inhalt dieser Urkunde soll er bei Gelegenheit jener Synode [1]) nach Erledigung der kirchlichen Fragen einigen bei Seite genommenen vornehmeren Baronen vorgetragen und sie auf dieselbe als auf die rechtmäßige Grundlage ihrer Forderungen und das Palladium ihrer Freiheit hingewiesen haben. Hocherfreut über dieses Dokument, das alle ihre Wünsche in sich faßte und zum präcisen Ausdruck brachte, schwuren die Barone sogleich, Blut und Leben für deren Wiederanerkennung zu weihen, und schlossen in dieser Absicht ein engeres Bündniß, dem auch der Erzbischof seine treueste Hülfe zusagte. Von da an war der Freiheitsbrief Heinrichs I. das Losungswort, das bald in allgemeinem, begeistertem Rufe durch ganz England scholl. Langton aber wird seitdem als ein Vorkämpfer der nationalen Freiheit „neben Anselm und Becket von jeder englischen Zunge mit Stolz und Ehrfurcht genannt;" [2]) und ohne Zweifel ist wenigstens das sein unbestreitbares Verdienst, daß er der entstehenden Bewegung, die sonst aus einer dumpfen Gährung vielleicht zu völlig ziel- und planlosem Umsturz geführt hätte, Ziel und Richtung, eine reale, rechtliche Grundlage, und den verschiedensten Ansprüchen aller Parteien einen soliden Mittelpunkt gegeben hat.

Johann allerdings erblickte in dem Gange, den die Dinge nahmen, ein Attentat gegen die Krone und eine direct gegen seine Person gerichtete Verschwörung, wie er dies auch später ausgesprochen hat, als er sagte: Sie möchten mir auch noch die Krone vom Haupte reißen. Aber auch der Papst neigte sich leicht dahin, in der immer deutlicher hervortretenden Bewegung gegen einen Fürsten, der ihm doch als jetzt ganz umgewandelt, der Kirche treu ergeben, milde und bescheiden geschildert ward, Rebellion gegen die rechtmäßige Obrigkeit zu sehen. Zum mindesten durfte er sich beschweren über den Modus, mit welchem die Großen ihre Rechte durchzusetzen suchten, über die Umgehung des Lehensherrn der Krone und die Herbeiführung voraussichtlicher großer Wirren in dem kaum

[1]) Paris. maj. l. c.: Ut fama refert. Vgl. dagegen min. 143. Coventry hat nur: Prolata est charta quaedam libertatum ab Henrico I. etc.
[2]) Macaulay I, 32.

beruhigten Lande. Es ist nicht nothwendig, zu den Verdächtigungen eines Parisius zu greifen, um es ganz natürlich und erklärlich zu finden, daß Johann dort Hülfe suchte, wohin allein er sich gewiesen sah, beim Papste, und daß hinwieder der Papst es als seine Pflicht erkannte, den zu schützen, der sich erst unlängst unter seinen Schutz begeben hatte.

Der natürliche Ausdruck dieses beiderseitigen Verhältnisses zwischen Johann und dem römischen Stuhle war die Vollendung dessen, was die Resignation zu Dover eingeleitet hatte, das Homagium ligium in St. Paul am 3. October 1213.

Am 29. September langte endlich der vom Papste versprochene, und von Johann schon sehnlich erwartete Legat Cardinal Nicolaus von Frascati (Tusculum) in England an, nicht nur von Johann auf das Ehrenvollste aufgenommen, sondern als „Engel des Friedens“, welcher die Aufhebung des Interdictes bringen sollte, von allem Volke mit Jubel empfangen. [1]) Sogleich fand am 1. October unter dem Vorsitze des Legaten jene Conferenz zu London statt, welche, wie wir bereits oben erwähnt, die Entschädigungsfrage zwischen König und Bischöfen schlichten sollte, und wobei den Bischöfen ihr Benehmen einen harten Tadel von Seiten des Legaten eintrug. Der Legat, das sah man bald, neigte sich auf des Königs Seite. Am 3. October schwur dann K. Johann vor dem Hochaltare der Cathedralkirche St. Paul in London, in Gegenwart des versammelten Volkes und Clerus, [2]) in die Hände des Cardinals Nicolaus, als des bevollmächtigten Stellvertreters des Papstes, den Lehenseid für England und Irland „auf ewige Zeiten“, übergab eine mit goldenem Siegel versehene Urkunde darüber, empfing Krone und Scepter aus den Händen des Legaten, und entrichtete zum ersten Male die Lehensgebühr von 1000 Mark. Das war das eigentliche Homagium ligium und die formelle Vollendung des Lehensverhältnisses zwischen England und dem apostol. Stuhle.

Die meisten Schriftsteller sind im Unklaren, wie sie diesen Act auffassen sollen. Hurter (II, 499) und Pauli (III, 386) sehen ihn

---

[1]) Paris. maj. 568.

[2]) Von den Baronen ist nirgends die Rede. Coram clero et populo sagt Parisius (maj. 579). Auch die Annales Wawerlejenses (278) erwähnen sie nicht; es ist ihre Abwesenheit auch ganz begreiflich, da sie eben damals bereits in ziemlich schroffer Opposition zum Könige standen.

nur als eine Wiederholung des Actes zu Dover an. Lingard (III, 46) kommt dem, was wir für das Richtige halten, näher, indem er sagt, Johann habe den Eid der Treue erneuert, und überdies dem Legaten als Stellvertreter des Papstes die Huldigung geleistet. Rapin (Gesch. Großbritanniens 8. Bd. S. 145 ff.) quält sich mit einer angeblichen Eröffnung des Legaten an den König, „es sei eine zweite Abtretung der Krone nothwendig". Dem gegenüber glauben wir wiederholen zu dürfen: Die Huldigung zu St. Paul am 3. October 1213 war das eigentliche Homagium ligium und die formelle Vollendung des Lehensverhältnisses zwischen England und dem apostolischen Stuhle. Ja dieser Fall kann sogar als eines der klarsten Beispiele für die Uebertragung eines Besitzes und die Wiederzurücknahme desselben als eines Lehens dienen. Dazu gehört nämlich:

1. Die Entäußerung und die Uebertragung an einen Herrn (resignatio et oblatio). Diese geschah zu Dover, wo der König seine Krone ablegte, vor Pandulph niederkniete und mit lauter Stimme sagte: Resigno hic coronam et regnum Angliae in manus domini papae Innocentii, atque in suam gratiam et ordinationem me submitto.[1] 2. Die Annahme des Angebotenen und Uebertragenen von Seiten des Herrn (acceptatio). Diese geschah von Innocenz (Ep. XVI, 79) am 6. Juli, als er zugleich einen Legaten zu senden versprach, „der das von Pandulph begonnene Werk vollenden werde". 3. Der eigentliche Vasalleneid (homagium ligium) in die Hände des Herrn oder seines dazu speciell bevollmächtigten Stellvertreters, und die damit verbundene Zurückgabe des Besitzes als eines Lehens, d. h. die Belehnung. Dieser Act ging eben am 3. October zu London vor sich. 4. Endlich die Versicherung des besonderen Schutzes, und hiefür können wir die Briefe des Papstes Innocenz vom 4. November 1213 anführen (Ep. XVI, 130. 131).

Demnach machen die Annales Wawerlejenses (275 und 278) den Unterschied zwischen den beiden Acten von Dover und London ganz genau: Offert rex Ecclesiae regna sua tenenda sibi et haeredibus suis tamquam feudariis, his verbis resignans coronam... und: Legatus homagium ligium regis suscepit. Auch Parisius gibt den Unterschied kurz und deutlich: Quae igitur rex nequiter subarrhaverat, nequius solidavit (maj. 565). Damit stimmt der in der Resignationsurkunde von Dover sowohl als in der mit der goldenen Bulle (S. 420) gemachte Unterschied zwischen exhibitio fidelitatis (coram Pandulpho) und homagii ligii (coram papa seu vices ejus gerente). Damit stimmt endlich das

[1] Chron. de Melsa I, 390 ss. Vorher: Rex.. Pandulpho mediante.. B. Petro.. Angliam et Hiberniam.. in perpetuum offerebat. — Ann. de Wintonia (p. 82): Rex tradidit coronam suam Pandulpho et fecit se tributarium Rom. Ecclesiae. Am bezeichnendsten die Annalen von Tewkesbury (ad a. 1213): Rex investivit Pandulphum de regno Angliae.

Schreiben des Papstes, worin er den König auffordert, vor dem Legaten Nicolaus die Huldigung zu leisten: Eja... promissa comple, concessa confirma (Ep. XVI, 129). Darum wurde auch die zu Dover ausgestellte Urkunde mit minderer Feierlichkeit ausgestellt und nur mit Wachs gesiegelt, die von St. Paul dagegen mit goldenem Siegel versehen; daher wurde ferner erst nach der Huldigung zu St. Paul der erste Lehenszins entrichtet; deshalb beruft sich Pandulph bei seiner Rückkehr nach Frankreich nicht darauf, daß Johann ein Vasall des apostolischen Stuhles oder England dessen Lehen sei, da ja die Acceptatio noch fehlte, sondern nur darauf, daß Johann bereits mit der Kirche versöhnt sei (S. 408); wenigstens mit aus diesem Grunde wurde eigens ein Cardinal mit voller Legationsgewalt nach England geschickt, und es gehörte, wie Coventry (II, 214) ausdrücklich bemerkt, zu seinen vorzüglichsten Aufträgen, jene Huldigung zu St. Paul entgegenzunehmen. Alles Vorstehende dürfte auch deutlich beweisen, daß Pandulph, als er nach Dover kam, keinerlei Aufträge oder Vollmachten hinsichtlich der Unterwerfung Johanns als eines päpstlichen Vasallen hatte, denn sonst wäre die nochmalige Sendung eines eigenen Legaten zu diesem Zwecke unnöthig, und die Wiederholung eines ohnehin schon vollendeten Actes sinnlos gewesen.

Eine feierliche Gesandtschaft überbrachte dem Papste die Urkunde mit der goldenen Bulle und den ersten Lehenszins.[1] Dieser stellte dagegen die Denkschrift aus, wodurch der apostolische Stuhl die Königreiche England und Irland zu Lehen und unter St. Petrus' Schutz nimmt, unter dem Vorbehalte, daß jeder Nachfolger des Königs dieselben vom Papste und der römischen Kirche empfange und die Huldigung dafür leiste.[2] Andere päpstliche Schreiben theils an den König, theils an den Legaten und die Bischöfe warnten vor weiterem kirchlichen Hader mit den Bischöfen des Reiches und bestimmten, daß in Zukunft streitige Angelegenheiten jedesmal sofort vor den apostolischen Stuhl gebracht werden sollten. Den Bischöfen wurden die besondern Vollmachten, gegen den König im Falle weiterer Angriffe auf die Kirche mit Bann und Interdict vorzugehen, und jedem seiner Erben Salbung, Weihe und Krone zu versagen, entzogen; dagegen wurde angeordnet, daß in Zukunft weder der König dem Banne, noch seine Capellen dem Interdict anders, als durch päpstlichen Spruch unterworfen, ferner, daß alle in letzter Zeit gegen den König erlassenen päpstlichen Briefe nach

[1]) Raynaldus 1213 n. 86. Die Urkunde steht auch bei Rymer I, 176.
[2]) Raynaldus l. c.; Rymer I, 117. (Syll. 18).

Aufhebung des Interdictes eingezogen und zerhackt oder verbrannt werden sollten. Jede Verbindung und Verbrüderung aus der Zeit der Spaltung zwischen Königthum und Priesterthum wurde für aufgehoben erklärt (omnes conjurationes et factiones occasione discordiae ortas irritas et inanes declaramus). Wie schon Langton allein durch einen Brief, den der Legat überbracht hatte, [1]) so wurden jetzt die Bischöfe insgesammt ermahnt, weder den Frieden mit dem Könige zu stören, noch sonst Wirren zu erregen, da ihnen, seit der König und das Reich der römischen Kirche angehörten, Treue und Gehorsam um so mehr obliege. Die ganze englische Nation, der König von Schottland und das irische Volk endlich wurden zur Treue und Ergebenheit gegen den englischen König aufgefordert. [2])

Was König Johann zu Dover und in St. Paul gethan hat, sollte ihn retten, und es hat ihn auch für die nächste Zeit gerettet. Ganz konnte ihn aber selbst ein Innocenz III. nicht mehr retten. Es war zu spät. Die beiden andern großen Krisen (S. 202), die innere und die französische, bildeten bald zwei Wellenberge, die mit einander vereinigt über dem Haupte des unglücklichen Königs zusammenschlugen. Was jedoch der Papst noch für Johann thun konnte, hat er redlich gethan. Der Zwiespalt des Königs mit den northumbrischen Baronen wurde noch im November 1213 durch Vermittlung des Legaten beigelegt. [3]) Mit den Bischöfen wurde 1214 der Ausgleich mühsam zu Stande gebracht, und es vermochte der Papst auch in den folgenden Stürmen wenigstens soviel über den höheren englischen Clerus, daß dieser sich neutral verhielt.

Das Interdict wurde am Feste der hl. Apostel Petrus und Paulus 1214 unter dem Jubel des ganzen Landes feierlich aufgehoben, nachdem es 6 Jahre, 3 Monate und 14 Tage gedauert hatte.

Selbst Frankreich suchte der Papst friedfertig gegen Johann umzustimmen, [4]) und er erreichte soviel, daß wenigstens Philipp II. scheinbar seinen Bitten sich fügte, d. h. offenkundige Pläne auf

---

[1]) Ep. XVI, 89.

[2]) Ep. XVI, 130—138; Rymer I, 178—180. Theilweise werden diese Schreiben auch von Parisius (maj. l. c.) angeführt.

[3]) Coggeshalense Chronicon 872; Annales prioratus de Dunstaplia (Ann. mon. 36. Vol. III.) 40. [4]) Rymer I, 174.

England vorläufig aufgab. Dagegen Johann selbst ließ sich nicht zurückhalten, seine Geschicke auch noch fernerhin, ohne Rücksicht auf das neue Verhältniß zum römischen Stuhle, mit der Sache des gebannten Otto IV. von Deutschland zu verflechten. Und so kam es, kaum einen Monat nach der kirchlichen Reconciliation Englands, zu einem Einfalle in Frankreich mit Hilfe Otto's, und zu jener für ihn so unglücklichen Schlacht von Bouvines (27. Juli 1214), die das absolute Königthum in England vollends und für immer brach, in Frankreich aber dasselbe befestigte. Es war jener merkwürdige Kampf, in welchem der Vasall des apostolischen Stuhles wider die vom Papste begünstigte Seite unter den Waffen stand, und in dem die Sache des Papstthums siegte, nicht mit England und nicht mit dem welfischen, sondern gegen sie mit dem hohenstaufischen Hause. Die Niederlage dieses Tages bei Bouvines brachte Johann nicht nur Frankreich gegenüber neue Demüthigung und neues Unglück, sondern auch in England neue Schädigung.

Immer ärger wurde im Innern des Landes der Sturm gegen Johann und den Legaten, der durch sein rücksichtsloses Auftreten und, wie es scheint, ungebührliches Hinneigen auf des Königs Seite allgemein erbitterte. [1]) Immer gröbere Mißverständnisse förderte der Kampf der nunmehrigen beiden großen Parteien in England zu Tage, der päpstlich-königlichen mit Pandulph, und der nationalen mit dem Bruder des Primas, Simon Langton und Eustach von Vescy an der Spitze, die beide ihre Vertreter zu Rom hatten und hier eine die andere verklagten. Immer ungestümer wurden die Forderungen der Barone, denen sich längst auch die Hintersassen angeschlossen hatten, um die Bestätigung des großen Freiheitsbriefes. Jede Möglichkeit einer Verständigung zwischen König und Unterthanen scheiterte an dem gegenseitigen Mißtrauen. Nam nec ipse se eis credebat, nec illi ad eum accedebant. [2])

Noch bevor der Termin gekommen war, welchen der König, bisher schwankend und unschlüssig gegenüber den an ihn gestellten Forderungen, zur endgiltigen Kundgebung seines Entschlusses angesetzt hatte (Sonntag nach Ostern 1215), kamen die Unzufriedenen

[1]) Coventry 216; Paris. maj. 569 ss. Cardinal Nikolaus wurde auch von Innocenz III. nicht unter den schmeichelhaftesten Ausdrücken zurückberufen. Man vergleiche aber über sein anfänglich lobenswerthes Bestreben Coventry 214.

[2]) Coventry 222.

Northumberlands in Brakley zusammen, während am 4. März der König das Kreuz aus den Händen des Londoner Bischofes nahm. Sie beschlossen den offenen Krieg gegen den Herrscher, von dem Nichts zu erwarten oder zu erlangen sei als zweideutige Antworten und endlose Verschleppungen. Bald mischten sich in den Kampf um die Magna Charta auch andere Elemente; unter ihrem Aushängeschilde strömten persönliche Feinde des Königs herbei; [1]) es kamen die jüngeren Adeligen, gierig nach Kriegsruhm und nach Neuerung; Abenteurer und Glücksritter, die im wilden Durcheinander ihre Rechnung suchten, sahen ihre Zeit gekommen; es hatten ihre Hand auch der König von Schottland, die Fürsten von Wales [2]) und in verdeckter Haltung der König von Frankreich mit im Spiele. [3])

Der folgenreiche und vielgenannte Schritt der Gewährung der Magna Charta geschah am 15. Juni 1215 zu Runnemede. Wer kann sagen, ob auch die aufrichtigste Befolgung dessen, was Johann damals unterzeichnete, ihn hätte retten können? Es scheint von da an sein Untergang besiegelt. Machtlos verhallen Drohungen und Strafsprüche des Papstes wider seine Feinde in dem Lärme des Bürgerkrieges, oder vielmehr eines Kampfes, in welchem der König an der Spitze fremder Söldner gegen sein eigenes Volk, und dieses unter den Fahnen des zum Throne berufenen Nationalfeindes, Ludwig VIII. von Frankreich, des Sohnes Philipps, unter den Waffen steht. Als Johann, fast genau 3 Monate nach Innocenz III., zu Newark am Trent stirbt (19. Oct. 1216), „da birgt sich der Hof der Plantagenets an der Waliser Mark, während ganz England in den Händen aufständischer Unterthanen sich befindet, Ludwig von Frankreich im Süden, im Norden der Schotte herrscht". „Nur von wenigen treu Gebliebenen, die das Sterbebett zu Newark umstanden hatten" umgeben, beginnt Johanns Sohn, Heinrich III., seine Regierung, unmündig, denn er ist erst 9 Jahre alt, arm, denn alle Schätze des Vaters hatten, als dieser gegen Wales floh, die Fluthen hinweggeschwemmt.

Die Frage, ob die Könige des Hauses Plantagenet nach Gesetz oder nach Willkür regieren sollten, schien dahin entschieden, daß sie überhaupt nicht mehr regieren sollten. Und die Frage, ob das

---

[1]) Ibid. 219. [2]) Ibid. 220. [3]) Ibid. 222.

Haus Plantagenet oder das Haus Capet in Frankreich das Uebergewicht besitzen sollte, schien so beantwortet, daß das Haus Capet auch in England herrschen sollte. Aber es schien nur so; denn jetzt rettete der apostolische Stuhl, was er Johann nicht gerettet hatte, wenigstens seinem Kinde und seinem Hause. Hierin beruht die eigentliche Bedeutung, die wahrhaft schützende Macht der Tage von Dover und St. Paul.

9. Abweichende Urtheile. Rückblick.

Seit jeher ist K. Johann hart darüber getadelt worden, daß er sich der Lehensherrschaft des römischen Stuhles unterworfen habe. Bei Howard finden wir diesen Schritt neben der Ermordung Arthurs, neben seiner Tyrannei und Wollust unter die Hauptverbrechen Johanns gerechnet; [1]) und noch nach Stubbs, dem neuesten Bearbeiter unserer Episode, ist die grenzenlose Verzweiflung, in der Johann sich und sein Reich dem Papste zinsbar gemacht hat, ein Umstand, der ihn all' unseres Mitleides unwürdig macht und nur Abscheu als das einzige für Johann berechtigte Gefühl übrig läßt. [2]) Hallam berührt einen Punkt, der von minder maßvollen Schriftstellern offener als „schamlose Forderung priesterlicher Herrschsucht" charakterisirt wird, wenn er meint, daß „uns allerdings die Unterwerfung eines mächtigen Königreiches unter die Lehensherrschaft des Papstes als ein Beweis nicht nur ungemeiner Niederträchtigkeit von der einen, sondern nicht geringerer Verwegenheit auch von der anderen Seite auffallen muß". [3]) Aber schon das Parlament von Oxford 1366 erklärte allen Ernstes, Innocenz III. habe Simonie getrieben, indem er um den Preis der Lehensabhängigkeit Johann vom Banne losgesprochen habe; und wie bereits Parisius durch seine parteiische Darstellung der Begebenheiten solchen Vorwürfen die Wege geebnet hat, ist uns bekannt (S. 406 und 420). Selbst Nicht-Engländer werden den erzählten Thatsachen gegenüber auf einmal von englischem Nationalstolz erfüllt, so daß sie nicht genug klagen können über den Mangel an Pa-

---

1) Howard p. 276.
2) Vgl. die Vorrede zur neuen Ausgabe des Memoriale von Coventry II. B.
3) Geschichtliche Darstellung des Zustandes von Europa im Mittelalter (2. Aufl.) II, 75.

triotismus, welchen Johann an den Tag gelegt, indem er die Krone seines Vaterlandes einem „fremden Priester" zu Füßen geworfen habe. Wie contrastirt gegen solche Anklagen die Auffassung, die sich an den Standpunkt Innocenz III. anschließt, der da an Johann das Wort schrieb: Ecce nunc solidius et nobilius regna tua obtines,... cum jam regnum sit sacerdotale.[1])

Es ist allerdings vor allem festzuhalten, daß es sich nicht um eine Forderung oder einen Zwang von Seiten des Papstes, sondern um einen freiwilligen Act des Königs handelt. Ein positiver und directer Einfluß Innocenz III. auf den Schritt Johanns vom 15. Mai ist historisch nicht nachweisbar.

Das Einzige, was man für jenen angeblichen Einfluß des Papstes vorbringen kann, ist der bekannte Ausdruck des Parisius: Der König habe sich der päpstlichen Lehenshoheit unterworfen juxta quod Romae sententiatum fuerat.[2]) Da in den Briefen des Papstes, die dieser nach Abschluß der letzten Verhandlungen mit den Boten Johanns zu Rom (Anfang 1213) sowohl an den König als an Pandulph schrieb, und da ebenso in den Reconciliationis Leges kein Wort darüber steht, so kann sich des Parisius Angabe höchstens auf jene geheime Audienz, von der uns aber wieder Parisius allein berichtet, beziehen.[3]) His ita gestis, schreibt er, (scilicet definita ac promulgata abjudicatione Joannis a regno) misit dominus papa Pandulphum subdiaconum ad partes Gallicanas, cum archiepiscopo et episcopis supra dictis, ut in ipsius praesentia ea, quae superius digesta sunt, exequerentur. Sed Pandulphus a papa recessurus, remotis omnibus, secreta collocutione sciscitavit, si forte in regem Angliae fructum poenitentiae inveniret, ita quod vellet satisfacere domino papae et Ecclesiae Romanae, atque aliis omnibus ad illud negotium spectantibus, quid sibi inde fieri placeret. Tunc papa ei quandam pacis formam evidenter expressit, cui, si rex assentiret, gratiam apud Sedem Apostolicam poterit adhuc invenire. Hinsichtlich dieser Forma nun zeigt der Chronist ein eigenthümliches Schwanken. In der Historia major heißt es: Haec autem forma inferius descripta continetur, und es werden dann am zugehörigen Orte die Reconciliationis Leges angeführt, wie wir dieselben auch bei Raynald u. A. finden. Parisius selbst mochte aber einsehen, daß bei solcher Fassung sein „Romae sententiatum" in der Luft hänge, und so lesen wir denn in der von ihm später redigirten Historia minor die abgeänderte Angabe: Quae forma, quia occulta, nonnisi in occultis

---

[1]) Ep. XVI, 79. [2]) Paris. maj. 536; min. 146. Vgl. Art. I. S. 240 N. 3.
[3]) Maj. l. c.; min. 131.

rotulis aliquorum poterit inveniri. Damit bekennt der Chronist nur, daß ihm die Pandulph vom Papste gegebenen Anweisungen unbekannt seien. Es ist auch jener Rotulus occultus bisher noch nirgends aufgefunden worden, und somit bleibt bis auf Weiteres das „juxta quod Romae fuerat sententiatum" eine bloß persönliche und private Meinung Parisius', bez. Wendovers. Hat jene Audienz stattgefunden, zu welcher Pandulph (nach obigem Wortlaute) nicht berufen, sondern die von Pandulph gesucht worden ist, dann bestätigt sie eben nur, was wir schon angedeutet haben, daß wir es in Pandulph mit einem dem K. Johann persönlich wohlgeneigten Manne zu thun haben, der im Gegensatze zu den Johanns Absetzung betreibenden Bischöfen, den letzteren auf alle mögliche Weise zu retten suchte. Dabei bleibt die Vermuthung nicht nur bestehen, sondern erscheint nur um so begründeter, daß Pandulph einen sehr großen Antheil an der Unterwerfung Johanns unter die päpstliche Lehensherrschaft hatte, wiewohl wir bereits der Gründe genug gesehen haben, welche Johann aus eigener Initiative dazu zu bewegen fähig waren, und wiewohl der Sohn Heinrichs II. Plantagenet nicht erst von Anderen zu lernen brauchte, was man zur Rettung in der äußersten Noth für ein Mittel zu ergreifen habe. Daß jedenfalls Pandulph keinerlei geheime Aufträge und Vollmachten hatte, die auf das Zustandebringen der päpstlichen Lehensherrschaft zielten, beweist das Homagium ligium vom 3. October 1213.

Es bleibt somit eine Ingerenz des Papstes historisch unnachweisbar. Ja wir haben sogar Beweise, welche dieselbe positiv ausschließen.

Zu diesen Beweisen gehört, abgesehen von der Unterwerfungs-Urkunde (S. 401), das klare Zeugniß des Zeitgenossen Walter von Coventry (210): Addidit autem hoc rex e x s u o, quod utrumque regnum ... Rom. Ecclesiae subjiceret ex mera voluntate etc.; ferner der ganze oben schon verwendete Briefwechsel zwischen Johann und Innocenz III. in dieser Angelegenheit; denn derselbe wäre in der That eine reine Comödie gewesen, wenn Johann nur eine Forderung des Papstes erfüllt hätte; endlich die Vollmachten, die der Papst nach Abfertigung der englischen Gesandten den verbannten Bischöfen gegen Johann und sein ganzes Haus ertheilte (S. 242), welche der Papst gewiß nie gegeben hätte, wenn er hätte ahnen können, daß Johann für sich und seine Nachkommen die Krone dem römischen Stuhle unterwerfen würde, wie denn auch jene Vollmachten nach Leistung der Huldigung und des Vasalleneides zu London wirklich alsobald zurückgezogen wurden (S. 422).

Was sich nun zur Rechtfertigung jenes Schrittes in Bezug auf K. Johann besonnener und verständiger Weise „den Berichten jener Zeit gemäß" sagen läßt, hat bereits B e r i n g t o n zusammengefaßt. [1]) Er führt gegenüber der von gegnerischer Seite geführten Beschwerde

[1]) Hist. of reign of Henry II. and John; III, 36 ss.

über die Schmach des Lehenseides aus, daß ein solcher Act zu jener Zeit gar nichts Schimpfliches an sich hatte, und eine ganz gewöhnliche, allgemeine Sache war; er weist auf das Beispiel der vielen anderen Fürsten hin, welche freiwillig dieses Verhältniß zum apostolischen Stuhle eingingen und noch damals in demselben standen; er erinnert an die frühere Abhängigkeit von Frankreich, derzufolge der König von England ebenfalls sein Knie vor dem französischen Könige beugte, ohne daß es irgend Einem eingefallen wäre, darin eine Demüthigung zu sehen; er hebt hervor, daß auch die um den König versammelten Großen zugestimmt haben, ein Zeichen, daß sie die Sache wohl nicht für so erniedrigend hielten, wie man jetzt anzunehmen geneigt ist.

Diese Ausführungen verdienen gewiß mehr Beachtung, als sie bisher gefunden. [1]) Wir fügen bei, daß es damals Niemand eingefallen ist, in dem Schritte Johanns einen Mangel an Patriotismus zu finden. Und hier möchte man wirklich fragen, was denn das Wort „englischer Patriotismus" für einen Sinn habe bei den Plantagenets, insbesondere bei den drei ersten derselben, die sich alle (Johann nicht ausgenommen) auch noch Herren von halb Frankreich nannten.

Allein wie verkehrt es auch ist, moderne Anschauungen in frühere Zeiten hineinzutragen und aus dem apostolischen Vasallenkönig einen „Knecht" des Papstes zu machen, oder gar vom Papste als einem „fremden Priester" zu reden, als ob derselbe nicht anerkannt gewesen wäre als das allgemeine Oberhaupt der ganzen Christenheit, als einer der beiden obersten socialen Faktoren, ohne den es selbst kein Kaiserthum gab, und als einer der beiden Angeln, um welche das ganze christliche abendländische Staatensystem sich drehte, — wie verkehrt dieß auch ist, so wird man doch wohl andererseits nicht übersehen dürfen, daß wir uns bereits in der Periode der Staufer befinden. Das Gefühl der Eifersucht und des Verdachtes gegen Rom fing bei manchen Fürsten sich zu verbreiten an. Sie meinten, vor dem Papste die Unabhängigkeit der Krone schützen zu müssen. Das altrömische Kaiserrecht hielt bereits seinen Triumphzug durch die abendländische Welt und verdrängte mehr und mehr die feudalen

[1]) Stubbs hat sie neuestens wenigstens theilweise adoptirt. Vgl. seine Vorrede zu dem Memoriale Coventry's.

Anschauungen; die Könige suchten immer eifriger nach diesem Rechte es sich auf ihrem Throne bequem zu machen, indem sie sich in ihren Reichen Kaiser zu sein dünkten. Auf das absolutistische Streben der hohenstaufischen Kaiser und ihre Antagonie gegen den heiligen Stuhl brauchen wir kaum hinzuweisen. Frankreich blieb nicht zurück und brüstete sich mit seiner freien, unabhängigen Krone, die einzig und allein nur „von Gottes Gnaden" sei, und nach dieser Rücksicht selbst die kaiserliche Krone zu überstrahlen schien.

Wir geben zu, daß, vom Standpunkte dieser Tendenzen zu urtheilen, England durch die Unterwerfung unter den Papst allerdings etwas verloren hat. Es ist auch ebenso wahr: Andere Fürsten, wenn sie in das Lehensverhältniß zum apostolischen Stuhle traten, empfingen eben dadurch erst ihre Königskrone oder den Königstitel; hier wurde eine alte, angestammte Krone in das Vasallenverhältniß gebracht. Andere stiegen dadurch an Würde im europäischen Staatensysteme empor; England stieg bei Dover vielmehr um eine Rangstufe herunter. Andere erhielten damit meist auch einen Zuwachs selbst an kirchlichen Rechten; die Tage von Dover waren zugleich das Canossa des englischen Königthums. Und dieses fühlte man sehr wohl auch bei Dover, zumal da die Zinslast, die man sich aufbürdete, dazu kam. (Licet id multis ignominiosum videretur, et enorme servitutis jugum. [1])

Das ist aber auch Alles, was sich vernünftiger Weise vorbringen läßt, wenn von einer Erniedrigung der englischen Krone durch den Tag von Dover gesprochen werden will. Die maßlosen Schmähungen darüber datiren allerdings bereits aus den Jahren 1215 und 1216, haben aber ganz andere Motive.

Kaum geschlossen, gestaltete sich ja das Lehensverhältniß zwischen England und dem römischen Stuhle zu einem Zügel für die große nationale Freiheitsbewegung, welche so mächtig die Gemüther aufregte und die Leidenschaften entfesselte. Unzufrieden mit Johanns Regierung und aufgebracht gegen den Tyrannen, der zu tief schon verletzt hatte, der die Willkühr aufs Aeußerste trieb und Schuld

[1]) Coventry 210. In Bezug auf das ignominiosum ist jedoch zu bemerken, daß es sich vielleicht auch durch das S. 428 über Pandulph Gesagte erklären läßt.

war an der Schande, dem Jammer und Unglück so vieler Familien, war man mit dem Papste gegangen, solange als dieser gegen den König vorging. Man blieb jedoch dem Könige abgewandt, auch als er sich mit dem Papste versöhnte, ja man wandte sich bald vom Papste ab, als dieser trotz aller Bitten und Vorstellungen der unzufriedenen Barone, trotz aller Berufungen auf die treue Ergebenheit, mit der man ehemals fest zur Kirche gestanden sei, sich nicht nur nicht bewegen ließ, seine schützende Hand von dem Königthume zurückzuziehen, sondern sogar den sogenannten „heiligen Kampf um die Freiheit“ mit Strafen belegte, und zwar hauptsächlich mit Berufung darauf, daß das Lehensverhältniß durch das eigenmächtige Vorgehen verletzt worden sei. [1]) Indessen ist hier nicht zu übersehen, daß Innocenz, so sehr er als Oberlehensherr gegen die dem König abgedrungene Magna Charta protestirte, durchaus nicht leugnete, daß die meisten Forderungen der Barone gerecht waren; er wolle, so schrieb er ihnen, wie die Kronrechte, so auch ihre Rechte schützen, und sie sollten deßhalb Gesandte nach Rom schicken. In der That war, was die Barone verlangten, im Ganzen ihr gutes altes Recht; sachlich waren ihre Forderungen begründet, und es handelte sich nicht um die Schaffung ganz neuer Rechtsverhältnisse, sondern um die Abschaffung von Mißbräuchen durch die vielfachen absolutistischen Uebergriffe der Könige. Wie wenig Rom gesinnt war, den Baronen diese gerechten Forderungen zu verweigern, zeigt der Umstand, daß die Magna Charta später mit Weglassung der unberechtigten Beisätze unter Heinrich III. zu Bristol von allen Anwesenden, selbst dem päpstlichen Legaten, bestätigt wurde. Aber auch jene Forderung des Papstes, daß die Entscheidung nicht mit Umgehung seines Tribunals getroffen werde, war berechtigt (S. 422). Die Barone verschmähten den Rechtsweg und griffen, trotz des Verbotes des Papstes zu den Waffen. [2])

Schon damals hatte die agitirende Partei in England die erbitterte Antwort auf die Einsprache des Papstes, dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern seien nur die Schlüssel des Himmels anvertraut, allein in weltliche Angelegenheiten hätten sie sich nicht

---

[1]) Rymer I, 135.

[2]) Vgl. Cathrein S. J., Die englische Verfassung, Freiburg 1879, S. 20 (Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach“).

einzumischen. Man gewahrte in dem Lehensverhältnisse Englands nur einen Bund der Krone zur Unterdrückung der Freiheit, zur Knechtung des Volkes. Als man Ludwig von Frankreich (als Gemahl der Blanca von Castilien) gegen Johann ohne Land auf den englischen Thron berief, da trat natürlich die römische Lehensherrlichkeit hiegegen auf. Die lebhaften Auseinandersetzungen, welche bei dieser Gelegenheit zwischen Rom und dem französischen Hofe über den Rechtstitel auf England zu Lyon im Frühjahre 1216 stattfanden, waren ohne Schuld des Papstes dazu angethan, die allgemeine Verwirrung und den Aerger der in Opposition gegen ihren König befindlichen englischen Barone über das Lehensverhältniß zum apostolischen Stuhle noch größer zu machen. Nicht nur in England sondern auch in Frankreich wurde jetzt Sturm geläutet gegen die Abhängigkeit Englands vom Papste. Es spotteten die Franzosen in klug berechnender Weise über das „päpstliche Zinsreich", über die „römische Steuerprovinz", [1]) über den König, der gar kein König mehr sei, [2]) und alle seine Edlen zu Aftervasallen und Hintersassen gemacht habe. Es fluchten die englischen Barone dem Könige, seiner Zweideutigkeit und seinen Ränken; sie schmähten ihn, daß er aus einem freien Könige ein zinspflichtiger Vasall geworden und damit sie selbst erniedrigt habe, daß er in seinem eigenen Reiche Nichts mehr bewilligen dürfe, ohne erst den Herrn in Rom gefragt zu haben; es äußerte sich der Zorn der Barone gegen den Papst, der einen solchen König vertheidigte. Und nun suchte man Alles hervor, was gegen das Lehensverhältniß vorgebracht werden konnte, nun fing man an, in dem Schritte Johanns nur erbärmliche Verzweiflung, nur abscheuliche Falschheit, nur Schimpf und Schande zu sehen, und aller seiner Verbrechen größtes ward, quod ancillaverit regnum, quod invenit liberum. [3]) Solcher Weise gerieth das Lehensverhältniß in immer feindseligeren Gegensatz zunächst gegen einen großen Bestandtheil, dann gegen die allgemeinen Anschauungen der englischen Nation, um so mehr als die päpstliche

[1]) Cf. Guil. Britonis Phil. 9: Hoc regnum Anglorum decoravit honore, hoc generi praedulce suo decus addidit, ut sint reddere constricti Romanis rite tributum, privati sceptro cum libertatis honore (Bouquet XVII.).

[2]) Vgl. Paris. maj. 611.

[3]) Chron. Andrense 565 (Bouquet XVIII); Paris. maj. l. c.

Oberlehensherrlichkeit noch lange den beständigen und festen Wall bildete, hinter dem die Könige immer wieder ihre absolutistischen Gelüste zu schützen wußten.

Unter solchen Zeitverhältnissen, wo Protest über Protest reifte gegen die Geldsummen, die von England nach Rom floßen, gegen die eingerissenen kirchlichen Mißbräuche, und gegen die päpstliche Lehensherrschaft, die man (schon 1245) im Bunde mit Kaiser Friedrich II. selbst mit Gewalt brechen wollte, unter solchen Zeitverhältnissen schrieb Parisius seine Chroniken als ein Vorkämpfer dieser antipäpstlichen Bewegung. Er war gewissermaßen ein Vorläufer Wycliffs, und bildete fortan allein die authentisch geltende und überreiche Quelle auch für alle späteren Feinde der römischen Lehensherrlichkeit. Aus seinem Werke gingen die Schmähungen gegen dieselbe in die Compilationen späterer Chronisten und in die Bearbeitungen der Geschichtsschreiber über. Und so wurde und blieb das, was Johann zu Dover gethan, zu einem Monstrum gestempelt. Er stand in seinem ganzem Leben nirgends schimpflicher, erbärmlicher und verabscheuenswerther da, als damals, wo er sich Innocenz dem III. als Vasall unterwarf.

Allein bei Beurtheilung historischer Handlungen ist nicht der Maßstab späterer einseitiger Bestrebungen anzulegen. Wir müssen darauf bestehen: Damals als Johann sich so unterwarf, lag in dieser Handlung noch nicht etwas so sehr Auffallendes oder Ungewöhnliches. Es war bei dem König ein durch den Drang der Umstände gebotenes einfaches Schutzsuchen bei einer Macht, die noch späterhin auch für viele andere Fürsten die letzte wirksame Zuflucht in äußerster Bedrängniß war, und deren Einfluß auf England bis dahin sicher ein sehr wohlthätiger gewesen war. Wenn auch eine Verringerung des Ansehens der englischen Krone darin lag, so hatte dieser Act doch Nichts Entehrendes oder gar Schimpfliches. Es war sogar, wenn man will, ein „patriotischer" Act; denn nur dadurch, daß England als „Eigenthum des hl. Petrus", und insofern als geheiligt und unantastbar hingestellt wurde, schien es unter den obwaltenden Umständen vor der Schmach bewahrt werden zu können, eine französische Provinz zu werden.[1]) Es war auch ein kluger Act,[2]) indem der französische König auf ebendem-

[1]) Vgl. Pauli 470.

[2]) Coventry 210: Prudenter sane sibi et suis providens etc.

selben Wege bekämpft wurde, auf welchem er in den Besitz von England zu kommen hoffte, als Diener und Vollstrecker der päpstlichen Befehle, und indem man nicht anstand, im Namen ebenderselben Auctorität das weiter zu behalten, was man bisher frei besaß, in deren Namen Philipp August zu erlangen sann, worauf er früher keine Rechte hatte.

Wenn daher, vielleicht mehr als gebührlich, die Verzweiflung Johanns betont wird, die allerdings seinem Charakter ganz entsprechen würde, so dürfte man doch auch noch mit ebensoviel Berechtigung als maßgebend für den Entschluß von Dover etwas Anderes hervorheben, was nicht minder Johanns Charakter entspricht, nämlich das Streben, seinen Gegner zu überlisten.[1] Es mußte fürwahr für einen Johann ein Genuß sein, dem französischen Könige das, was er so gierig ersehnte, in dem Augenblicke, wo er gleichsam schon danach langte, unter der Hand hinwegzuziehen, ja ihn vielleicht noch obendrein in Conflict mit der Kirche zu bringen.[2]

Gewiß also, daß Johann in eine solche Zwangslage kommen konnte, das war seine Schuld; aber als er einmal in ihr sich befand, war es sicher nicht die schimpflichste und schlechteste Handlung, die er in seinem Leben verübte, daß er den Papst zu seinem Lehensherrn erklärte.

Aber wie man auch immer die Sache auffassen mag, es ist ferner zu beachten, was ebenfalls schon Berington hervorgehoben hat: Es war nicht der König allein, der die Handlung vollzog, und den der Vorwurf träfe; es war die Unterwerfung ein authentischer Act der Nation, vollzogen nach reiflicher Ueberlegung und mit der größten Feierlichkeit. Es waren zugegen Vertreter Irlands sowohl als der Großrichter von England und überhaupt der ganze Reichsrath der Krone. Es waren anwesend alle Großen des Reiches, soweit sie sich damals nicht außer Landes befanden. Es war Zeuge das ganze unter den Waffen versammelte englische Volk. Und Alle haben wenigstens äußerlich, das Volk und jene Großen, die an der Erhaltung Johanns ein Interesse hatten, oder die, wenn sie schon Johann nicht geneigt waren, doch

[1] Cf. Chron. de Melsa I, 390: Rex malens tranquilla calliditate quam militari tumultu regis Francorum apparatus in irritum revocare.

[2] Cf. Raynaldus 1213 Glossa: Qua arte Joannes periculum evaserit.

soviel „Patriotismus“ besaßen, um die angestammte Dynastie dem Capetinger vorzuziehen, sicher auch innerlich, dem Acte beigestimmt, in welchem man die gemeinsame Rettung aus gemeinsamer Gefahr erkannte. Man war einverstanden, weiterhin unter einem Könige zu leben, der Vasall des römischen Stuhles geworden war; denn man brach sogleich jede Verbindung mit Frankreich, wenn auch vielleicht nicht alle Hinneigung zu Frankreichs König ab. Und darum muß man mit Recht die Unterzeichner der genanten Schenkung als Repräsentanten der öffentlichen Meinung der Nation ansehen, zumal da der König ausdrücklich erklärt, diese Uebergabe geschehe communi consilio baronum, auf den allgemeinen Rath der Barone (S. 401).[1] Die Schlagwörter von der „mangelnden Zustimmung der Barone“ und von der Unrechtmäßigkeit und Ungiltigkeit der „durch Johann“ geschehenen Uebertragung des Reiches als eines Lehens an den apostolischen Stuhl erfand man freilich schon im Jahre 1216, damals als man in England um jeden Preis der weltlichen Abhängigkeit von Rom ledig zu werden, in Frankreich aber zu beweisen versuchte, daß das englische Reich kein Lehen der Kirche sei. Wenn man die Briefe Philipps II. an den Papst und Ludwigs an den Abt von Canterbury in dieser Angelegenheit liest,[2] so wird man zugeben müssen, daß jene Schlagwörter ursprünglich von französischen Hofjuristen ausgegangen seien, daß sie aber leichtbegreiflicher Weise in England gierig aufgegriffen wurden. Wie denn auch nicht? Waren ja gerade die Wortführer der damals gegen den König und den Papst in England tobenden Bewegung Jene, welche während

[1] Vgl. Cathrein, die engl. Verfassung S. 20.

[2] Ersteren führt Parisius an als Antwort König Philipps von Frankreich auf die Bitte des Papstes, er möge England, da es päpstliches Lehen sei, durch seinen Sohn nicht angreifen lassen. Er lautet im Auszuge: Regnum Angliae patrimonium Petri nunquam fuit, nec est, nec erit, quia nullus rex vel princeps potest dare regnum suum sine assensu baronum suorum. (Hier konnten doch wohl nur jene Barone gemeint sein, welche während der Tage von Dover im Exile lebten). Tunc quoque, berichtet Parisius weiter, magnates omnes uno ore clamare coeperunt, quod pro isto articulo starent usque ad mortem, ne videlicet rex vel principes per solam voluntatem suam posset regnum dare vel tributarium facere, unde nobiles efficiuntur servi. Bei ihm begründet Ludwig von Frankreich sein Recht

der Tage von Dover sei es in Schottland oder in Frankreich als Flüchtlinge und Geächtete weilten; und diese konnten allerdings mit gutem Gewissen sagen, daß, was zu Dover geschehen, und was Johann auf dem Throne erhielt, ohne ihr Wissen und ohne ihre Zustimmung, ja gegen ihre eigentlichen Wünsche und Interessen geschehen sei. Und gleichwohl hatten auch sie, die Barone der Opposition, im J. 1215 nicht nur die Schritte Johanns von Dover an bis zum Homagium in St. Paul nachträglich anerkannt, sondern es sich sogar zum Verdienste angerechnet, den König dazu gedrängt zu haben, indem sie, um den Papst für sich zu gewinnen, durch ihre Vertreter in Rom erklären ließen, daß der König der Kirche und der Oberherrlichkeit des römischen Stuhles sich unterworfen habe non sponte, nec ex devotione, imo ex timore, et per eos coactus.[1]) Auch zehn Jahre später wieder, als unter Honorius III. die Gemüther in England ruhiger geworden waren, erkannte man allgemein das Lehensverhältniß zum römischen Stuhle als zu Recht bestehend an, indem gegen eine neue von Rom aus postulirte kirchliche Steuer das auch von den weltlichen Großen besuchte Londoner Concil vom 13. April 1226 sich auf das Lehensverhältniß berief und auf den Zins, den jenem zufolge ohnehin das Land entrichte.[2])

Die Verbindung Englands als eines Vasallenstaates mit dem römischen Stuhle wurde, Dank der Mißregierung der Plantagenets und der dadurch hauptsächlich hervorgerufenen Unzufriedenheit einer starken englischen Partei mit Rom, nur zu einem Theile ein Glück für England. Sie hat Johann nicht dauernd gerettet und England nur eine Dynastie erhalten, an der es nichts verloren hätte. Aber sie hat eben dadurch, daß der Thron wenigstens noch eine Zeit

---

auf die englische Krone mit folgender merkwürdigen Argumentation: Johann habe das Reich ohne Zustimmung der Barone nicht an den Papst übertragen können, wohl aber habe er durch jenen Act allerdings für seine eigene Person der Krone freiwillig entsagt; es sei demnach von jenem Augenblicke an das Reich erledigt gewesen, und er somit rechtmäßig gewählt worden „ratione uxoris suae“. Man vgl. Ludwigs betreffendes Schreiben an den Abt von Canterbury bei Pauli S. 463.

[1]) In dem Schreiben W. Mauclercs an Johann vom 12. Februar 1215 bei Rymer I, 184.

[2]) Coventry II, 279.

lang für Johann und dann für seinen Sohn erhalten blieb, den Capetinger ferngehalten und dadurch England vor dem Schicksale bewahrt, eine französische Provinz zu werden, in diesem Sinne somit die freiheitliche Entwicklung Englands ermöglicht. Einen um so peinlicheren Eindruck macht es, zu sehen, wie die unter dem Deckmantel der päpstlichen Lehensherrschaft vielfach geschehenen Uebergriffe der Plantagenets mehr und mehr dem kirchlich-frommen Sinn des Volkes schadeten. Der englische Clerus selbst, der von dem Despotismus am meisten zu leiden hatte und darum „während eines vollen Jahrhunderts die einzige wirkliche Schranke der königlichen Gewalt bildete“ (Stubbs), kam oft wider Willen in eine schiefe Stellung zu dem Lehensherrn auf dem päpstlichen Stuhle, indem er an die Spitze der für die Freiheit Kämpfenden treten zu müssen glaubte. Unter Einwirkung von Kurzsichtigkeit und Leidenschaft sollte leider immer mehr eine Strömung an Einfluß gewinnen, welche zu Zeiten Wycliffs den vollen Abfall Vieler von der Kirche herbeiführte. Von demselben Lande, von welchem einst jener heilige Strom kirchlicher Gesinnung über das europäische Festland sich ergoß, der das werdende Abendland fest mit Rom verknüpfte, wird jene antikirchliche Bewegung ausgehen, welche durch Hus nach Böhmen verpflanzt und durch Luther vollends entfesselt, die Mauern der Kirche im weiten Umkreise des Abendlandes erschüttert.

So wenig verstand man es, schützenden Maßregeln des heiligen Stuhles, die von diesem nicht gesucht, sondern unter dem Drange der Umstände erbeten waren, sich dankbar zu erweisen; so wenig ging die widerstrebende Welt mit ihrer kleinlichen Politik und ihrem Egoismus auf die großen Gedanken der mittelalterlichen Kirche ein.

Die Gewohnheiten gegen die Disziplinardekrete des Trienter Konzils.

Von Joseph Biederlack S. J.



I.

1. Der vom Konzil von Trient so energisch begonnenen Reformation der Kirchendisziplin stellten sich nicht wenige Hindernisse in den Weg. Sie lagen theils in der Ungunst der äußeren Umstände, der feindseligen Haltung der weltlichen Fürsten, oder den Kriegsunruhen, welche in manchen, vorzüglich in den deutschen Ländern herrschten; theils waren es die innern Schwierigkeiten, die sich der Verbesserung althergebrachter übler Gewohnheiten immer in den Weg stellen; theils der geringe Eifer der Kirchenfürsten selbst, von denen leider manche mit der Reform ihrer Diözesen bei sich selbst anfangen mußten. [1]) Ein Hinderniß, welches in der Exemtion so vieler Kapitel und auch in den religiösen Orden lag, war dadurch verringert, daß den Bischöfen eine bedeutende Vollmacht durch päpstliche Delegation über beide Arten von Kommunitäten ertheilt wurde. Indeß wurde die Reform der Kapitel doch nur zum Theile, in Deutschland sogar nur zum geringsten Theile durchgeführt. Als ein weittragendes Versäumniß mag es gelten, daß troß der Aufforderung des Trienter Konzils [2]) so wenige Provinzial- und Diözesansynoden

---

[1]) Vgl. Konzil von Trient Sitz. 6 Kap. 1 (De reformatione).

[2]) Vgl. Sitz. 24 Kap. 2. — Das Weitere anzuordnen zur segensreichen Ausführung seiner Dekrete trägt das Konzil oft den Provinzialsynoden auf; vgl. z. B. Sitz. 23 Kap. 1 und 18; Sitz. 24 Kap. 1 und 13 Sitz. 25 Kap. 2. — In den Vorschriften über den Pfarrkonkurs wird den Provinzialkonzilien sogar die Vollmacht Aenderungen vorzunehmen übertragen Sitz. 24 Kap. 18: „Licebit etiam synodo provinciali, si

abgehalten wurden, welche sich in der Mailänder Diözese und Kirchenprovinz unter der Hirtensorge des hl. Karl Borromäus als ein so wirksames Mittel zur Anbahnung besserer Zustände erwiesen.

Indeß ist doch trotz dieser Hindernisse im Laufe der Zeit sehr viel, ja das Meiste geschehen, Dank besonders der konsequenten und klugen Energie des heiligen Stuhles, der in allen seinen Maßnahmen, sei es für die ganze Kirche sei es für einzelne Länder und Diözesen, immer wieder auf die Trienter Bestimmungen aufmerksam machte und diesen gemäß überall die Disziplin der Kirche umzugestalten sich bemühte. Diesem unentwegten Festhalten des heiligen Stuhles an den zu Trient unter dem offenbaren besondern Beistande Gottes gegebenen Gesetzen ist es in erster Linie zuzuschreiben, daß trotz der viel ungünstigern äußeren Lage der Kirche in der nachtridentinischen Zeit ihr inneres Leben und ihre Kraft nach Außen nicht nur ungeschwächt blieb, sondern sich auch in verschiedenen Perioden viel herrlicher offenbarte, als es früher geschehen war.

Bei der Langsamkeit aber, mit welcher trotz der päpstlichen Mahnungen und trotz des Drängens der Kongregation des Konzils die Trienter Reform in verschiedenen Gegenden zur Durchführung gelangte, konnte es nicht anders geschehen, als daß das Inslebentreten einiger Bestimmungen von andern Ereignissen überholt und bedeutend erschwert wurde. Und wenn lässige Vorfahren eine geraume Zeit hatten vorübergehen lassen, ohne ernstlich Hand ans Werk zu legen, so kann es wenig Wunder nehmen, wenn die Nachfolger noch geringeren Eifer zeigten, den ausgetretenen Weg der bisherigen Gebräuche zu verlassen.

2. Auch bis auf den heutigen Tag ist die Trienter Reform nicht ganz ausgeführt. Von Verordnungen, welche anerkannter Maßen die größte Bedeutung haben für die kirchliche Disziplin, sind einige in diesen, andere in jenen Ländern nicht ins Leben getreten. Da wir in der folgenden Abhandlung die rechtliche Seite dieser Gewohnheiten, welche den Trienter Gesetzen zuwiderlaufen und zumeist von der niemaligen Durchführung derselben herrühren, zu untersuchen uns vorgenommen haben, so mögen gleich hier einige derselben kurz namhaft gemacht werden; auf mehrere andere werden

---

qua in supradictis circa examinationis formam addenda remittendave esse censuerit, providere".

wir gelegentlich zurückkommen müssen. Vorzüglich kommen hier die Kathedral- und Kollegiatkapitel in Betracht, in denen weder das gemeinsame Chorgebet,[1]) und damit die Anordnungen über die täglichen Distributionen,[2]) noch die Gründung von Theologal-[3]) und Pönitenzialpräbenden[4]) statt hatte. Das wichtige Gesetz über die Gründung und Verwaltung der Seminarien[5]) ist vielfach erst in der letzten Zeit einer wenigstens theilweisen Verwirklichung näher gebracht. Auch der von den Professoren der Hochschulen jährlich („initio cujuslibet anni") abzulegende Eid auf das Trienter Konzil,[6]) das dreifache Skrutinium vor der Ertheilung der höheren Weihen,[7]) die Einholung der Erlaubniß des Diözesanobern behufs der Verzichtleistung der Ordensnovizen auf ihr Hab und Gut[8]) und manche andere sind nicht überall in Aufnahme gekommen.

Außerdem wird von dieser Frage jene große Zahl der verschiedenartigsten Verjährungen seitens einzelner Personen und Körperschaften betroffen, welche sich gegen Rechte, die das Trienter Konzil verliehen oder bestätiget hat, wenden. Obgleich Präskription und Gewohnheit nicht mit einander verwechselt werden dürfen, so dehnen doch Alle, welche gegen die Trienter Bestimmungen derogatorische Gewohnheiten anerkennen oder nicht anerkennen, ihre Ansicht auch auf die private Verjährung aus. Die Frage lautet allgemein so, ob alles, was ohne päpstliche Vollmacht gegen das Trienter Konzil, sei es von einzelnen Personen, sei es von vollständigen Kommunitäten oder sogar einzelnen Ländern[9]) geschieht, ungesetzlich, beziehungsweise null

---

[1]) Vgl. Sitz. 24 Kap. 12. §. Omnes vero. Derselbe wurde von der Konzilskongregation beständig so ausgelegt, daß in den Kathedralen und den insignes ecclesiae collegiatae täglich das ganze Offizium müsse von den Kapitularen gebetet werden.

[2]) Sitz 21 Kap. 3; Sitz. 22 Kap. 3.

[3]) Sitz. 5 Kap. 1. An den Kapiteln kleinerer Städte soll ein magister grammatices angestellt werden, „qui clericos aliosque scholares pauperes grammaticam gratis doceat".

[4]) Sitz. 24 Kap. 8

[5]) Sitz. 23 Kap. 18.

[6]) Sitz. 25 Kap. 2.

[7]) Sitz. 23 Kap. 5 und 7.

[8]) Sitz. 25 (De regularibus et monialibus) Kap. 16.

[9]) Daß allgemeinen Gewohnheiten der ganzen Kirche derogatorische Kraft zukommt, kann schon deshalb nicht bestritten werden, weil eine Kenntniß und sonach wenigstens stillschweigende Billigung derselben seitens des hl. Stuhles anzunehmen ist. Als ein durch eine solche allgemeine Ge-

und nichtig sei und auch durch einen noch so lange andauernden Bestand nicht gerechtfertigt werden könne. Da aber die eigentlichen Gewohnheiten als der wichtigere Gegenstand der Kontroverse in den Vordergrund gestellt zu werden pflegen, so werden auch wir diese besonders ins Auge fassen und nur gelegentlich die Verjährung von Rechten seitens einzelner Personen und Körperschaften berühren.

Um aber nicht genöthigt zu sein, manche Bemerkungen späterhin einzuflechten, wollen wir einiges über die gegen kirchliche Gesetze sich bildenden Gewohnheiten im Allgemeinen vorausschicken.

§. 1. Ueber die derogatorischen Gewohnheiten im Allgemeinen.

3. Daß gegen die Kirchengesetze sich derogirende Gewohnheiten bilden können, ist ein allgemein anerkannter Grundsatz des kanonischen Rechtes. Die Lehrer desselben finden es daher kaum der Mühe werth, ihn zu beweisen; sie begnügen sich zumeist mit der Berufung auf das cap. 11 fin. De consuetudine, [1]) sowie auf die allgemeine Uebereinstimmung. In der neuesten Zeit ist allerdings der Versuch gemacht, die genannte Dekretale Gregor's IX. in anderem Sinne, nämlich dem der privaten Verjährung eines Rechtes auszulegen; [2]) jedoch muß man denselben, um das Gewicht der traditionellen Auslegung gar nicht für die allgemeine Ansicht in die Wagschale zu werfen, auch aus innern Gründen als vollkommen mißlungen zurückweisen. [3]) Da die genannte Dekretale Gregor's IX. ganz allgemein den Gewohnheiten derogatorische Kraft zuschreibt, so ist man auch vollkommen berechtigt, dieses bezüglich aller Kirchen-

wohnheit (consuetudo universalissima) abgeschafftes Gesetz ist z. B. die vom Tridentinum wiederholte Bestimmung (Sitz. 24 Kap. 4) anzusehen, in der eigenen Pfarrkirche das Wort Gottes anzuhören.

[1]) „Licet etiam (so lautet der hier in Betracht kommende Schlußsatz desselben) longaevae consuetudinis non sit vilis auctoritas, non tamen est usque adeo valitura, ut vel juri positivo debeat praejudicium generare, nisi fuerit rationabilis et legitime sit praescripta".

[2]) Schulte, Katholisches Kirchenrecht Bd. I. S. 222 ff. Lehrbuch des Kirchenrechtes 2. Aufl. S. 364 Anm. 4. Solche Versuche verstoßen gegen L. Minime 23 ff. De legibus: „Minime sunt mutanda, quae interpretationem certam semper habuerunt".

[3]) Vgl. Kreutzwald, De canonica juris consuetudinarii praescriptione pag. 40 ss. Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechtes 3. Aufl. S. 38 Anm. 5; Vering, Lehrbuch des Kirchenrechtes 2. Aufl. S. 351 Anm. 12.

gesetze, sowohl der Strafgesetze als der im Gewissen verpflichtenden, sowohl der gebietenden oder verbietenden als auch der irritirenden anzunehmen. Nur über einige Punkte betreffs der Bedingungen, unter welchen Gewohnheiten diese Wirkung zuzuschreiben ist, finden sich abweichende Ansichten.

4. Das erste und zunächst liegende Erforderniß bezieht sich auf die Personen, welche zur Rechtsbildung einer Gewohnheit beitragen, auf die bewirkende Ursache derselben. Suarez [1]) unterscheidet hier sehr gut zwischen der primaria und secundaria causa efficiens. Unter der ersteren ist die kirchliche Obrigkeit zu verstehen, also in unserm Falle der Papst, welcher als der Träger der legislativen Gewalt zu einer thatsächlichen Gewohnheit seine Zustimmung geben und ihr so das Siegel einer gesetzlichen Gewohnheit aufdrücken muß. Die sekundäre bewirkende Ursache sind die Personen, welche den thatsächlichen Gebrauch einführen, und dadurch den Gegenstand gewissermaßen herstellen, dem dieses Siegel aufgedrückt wird. Diese Personen könnte man auch ganz richtig als entferntere bewirkende Ursache bezeichnen. Wie nun ein Gesetz nur einer Kommunität, nicht einer Einzelperson oder auch einer einzelnen Familie kann auferlegt werden, so muß auch eine Gewohnheit, daß sie zur Würde eines Gesetzes erhoben werde, von einer solchen Kommunität ausgehen, der ein Gesetz gegeben werden kann. Man nennt diese eine vollkommene Kommunität (communitas perfecta), im Gegensatze zu der unvollkommenen (imperfecta).

Daß eine jede Diözese sowie überhaupt jede Gesammtheit, über welche ein spezieller Oberer mit legislativer Gewalt gesetzt ist, zur ersteren Art gehört, ist selbstverständlich. Jedoch können auch für einzelne Theile eines solchen Gemeinwesens besondere Gesetze erlassen werden. So bestehen ja in Wirklichkeit vielfach besondere Vorschriften sowohl für den Klerus als für die Laien einer Diözese, und unter den Klerikern gehen einige die Benefiziaten, andere die Nichtbenefiziaten, wieder andere die Kapitel u. s. w. ausschließlich an; daher können hinwiederum von solchen Theilen rechtskräftige Gewohnheiten ausgehen. Zu der ersteren Klasse hat man jede kirchlich anerkannte Mehrheit von Familien zu rechnen, welche an sich nach dem Naturrechte ein wenngleich nur sehr kleines staatliches Ge-

[1]) De legibus l. VII. c. IX. n. 2.

meinwesen ausmachen könnte z. B. eine Stadt oder eine Gemeinde.[1] Es wird manchmal geleugnet, daß weibliche Kommunitäten Subjekte besonderer Gewohnheiten sein können, da diese zu einer gesetzgebenden Gewalt in der Kirche unfähig sind.[2] Indeß ist diese Ansicht nicht begründet, da die gesetzliche Kraft der Gewohnheiten durchaus nicht von den dieselbe Uebenden herrührt, sondern von der zur Legislation ausschließlich berechtigten Kirchenbehörde. Auch die männlichen Laien sind zur legislatorischen Gewalt in der Kirche nicht berechtigt, und doch muß zugegeben werden, daß ein von diesen ohne Theilnahme des Klerus eingeführter Brauch Gesetzeskraft erhalten könne. Zudem lassen sich gegen die genannte Behauptung die für weibliche Kommunitäten ausschließlich erflossenen Gesetze geltend machen, z. B. das Verbot des Verlassens der Klausur. Wenn man die Regel aufstellt, daß Jene, für welche ein besonderes Gesetz erlassen werden kann, auch fähig sind, eine Gewohnheit einzuführen, so liegt kein Grund vor, bei den weiblichen Kommunitäten eine Ausnahme zu machen.[3]

5. Wollte man aber die vollkommene Kommunität als die alleinige bewirkende Ursache eines Gewohnheitsgesetzes ansehen, wie es wirklich geschehen ist,[4] so ließe sich wohl nicht läugnen, daß diese Meinung sehr nahe an eine häretische Anschauung streift. In einem republikanischen Staate bleibt es sich allerdings gleich, ob das Volk durch eine ausdrückliche Bestimmung oder durch einen thatsächlichen Gebrauch seinen Willen zu erkennen gibt[5] und somit ein Gesetz erläßt; da dieser Wille bindende Kraft hat. Behauptet man, daß in einem monarchischen Staate das Volk ohne irgend welche Zustimmung des Fürsten rechtskräftige Gewohnheiten einführen könne, so spricht man ersterem einen nicht unbedeutenden Theil der legislativen Gewalt zu und hebt damit den Begriff der Monarchie zum Theile

[1]) Vgl. L. Quum de consuetudine 34, l. Si de interpretatione 37 ff. De legibus. L. Praeses 1 et l. Leges 3 C. Quae sit longa consuetudo. — Suarez, De legibus l. VII. c. IV. n. 9.; Pirhing, tit. De consuetudine §. II. n. VIII.

[2]) So z. B. von Reiffenstuel, tit. De consuetudine n. 114 ss.

[3]) „Communitas feminarum esse potest capax legis, et ita consuetudo earum acceptata a praelato potest legem inducere". Suarez, De legibus l. VII. c. X. n. 11.

[4]) Z. B. von Schulte, Kirchenrecht Bd. 1 S. 213 und 251 f.

[5]) L. De quibus 32 ff. De legibus.

auf. Nach katholischem Dogma ist aber die Hierarchie die ausschließliche Trägerin der Jurisdiktion, mithin auch der gesetzgebenden Gewalt als des vorzüglichsten Theiles derselben. Jedes Kirchengesetz muß daher, um dieses zu sein, von der Hierarchie ausgehen, von dem Diözesanobern für die betreffende Diözese, von dem Papste für die ganze Kirche oder für einen einzelnen Theil derselben. Einer Gewohnheit, welche wenigstens in ihrem letzten Grunde nicht ihre gesetzliche Kraft von dieser Trägerin aller Kirchengewalt hat, kann nie Gesetz genannt werden.

Wir nannten die Zustimmung der kirchlichen Obrigkeit zu der Gewohnheit die nächste bewirkende Ursache eines Gewohnheitsgesetzes, im Gegensatze zu der Uebung der Untergebenen, welche wir als entferntere Ursache bezeichneten. Was nun die Gewohnheiten gegen allgemeine Gesetze betrifft, so ist die Zustimmung des Diözesanobern zu einem in seinem Sprengel bestehenden Brauche unwirksam, es bedarf der Zustimmung des Oberhauptes der Kirche. — Die Approbation des Papstes aber kann eine dreifache sein, eine ausdrückliche, eine stillschweigende und eine legale. Die letztere unterscheidet sich von den beiden ersteren Arten, welche die Kenntniß der thatsächlichen Gewohnheit seitens des Oberhauptes der Kirche voraussetzen, dadurch, daß sie der durch ein allgemeines Gesetz ausgesprochene Wille ist, alle Gewohnheiten als gesetzeskräftig anzusehen, welche unter gewissen ausdrücklich festgestellten Bedingungen sich gebildet haben. Eine solche Approbation finden die Kanonisten in dem bereits citirten cap. fin. De consuetudine ausgedrückt; sie läßt sich aber außerdem aus der Praxis des hl. Stuhles und aus der übereinstimmenden Lehre der Kanonisten mit vollkommenster Sicherheit ableiten. Dieses Einverständniß der Kanonisten hat man allerdings durch Anziehung einiger, besonders älterer Auktoren in Frage zu stellen gesucht;[1]) jedoch, wie mir scheint, zum Theil mit Unrecht. Eine große Zahl dieser will mit der citirten Glosse nämlich so

---

[1]) Gl. in cap. Quum tanto fin. De consuetudine v. Legitime. Das ungeordnete Material dieser Glosse ist aus den von einander verschiedenen Erfordernissen zu den einzelnen Arten der Gewohnheit zusammengesetzt. Einige Elemente derselben gehen nur die consuetudo praescriptiva juris, andere nur die sonst als Mißbrauch (corruptela) zu betrachtende Gewohnheit an. Das Urtheil darüber, auf welche dieser Arten sich die einzelnen Erfordernisse beziehen, stellt der Glossator seinen Lesern anheim.

verstanden sein, daß nur in gewissen Fällen die legale Zustimmung nicht ausreicht, sondern wenigstens eine stillschweigende erfordert wird. Damit wollen sie das Genügen der legalen Approbation im Allgemeinen nicht leugnen. Sie befinden sich in Uebereinstimmung mit den neuern Kirchenrechtslehrern, welche für die vom Papste verworfenen, als Mißbräuche gebrandmarkten Gewohnheiten, damit sie trotzdem Rechtskraft erhalten, die stillschweigende Approbation verlangen. Die wenigen Stimmen, welche wirklich für die Nothwendigkeit der Kenntniß und Billigung eines jeden faktischen Brauches sich erheben, können uns nicht hindern die gegentheilige Lehre als wenigstens seit langer Zeit allgemeine auszugeben. Sind sonach die übrigen zur Gesetzeskraft eines thatsächlichen Brauches nothwendigen Bedingungen vorhanden, so kann an der Zustimmung des Papstes, und daher an der Legalität der Gewohnheit kein Zweifel mehr bestehen.

6. Die Erfordernisse dazu, daß der Papst die faktischen Gebräuche in das Gebiet der mit Gesetzeskraft ausgerüsteten Gewohnheiten übertrage, faßt Gregor IX. in der zum Oeftern citirten Dekretale in zwei zusammen: „dummodo fuerit rationabilis et legitime praescripta". Fassen wir zuerst die Rationabilität ins Auge. Das Gesetz ist nach der bekannten Definition des hl. Thomas [1]) eine ordinatio rationis ad bonum commune; daher muß auch die Gewohnheit, wenn sie zum Gesetze will erhoben werden, diesen Charakter haben, sie muß rationabel sein. Schwieriger ist es allgemeine Kriterien aufzustellen, um die wirklich rationabeln, dem Gemeinwohle nützlichen Gebräuche von den schädlichen und daher irrationabeln zu unterscheiden. Da wir später auf diese Eigenschaft der Gewohnheiten ausführlicher zurückzukommen genöthigt sind, indem wir die dem Tridentinum entgegenstehenden auf ihre Rationabilität zu prüfen haben, so mögen hier einige Andeutungen genügen. Als ein sehr einfaches, wenngleich nicht für alle Fälle ausreichendes Kriterium zur Beurtheilung dieser Seite der Gewohnheiten geben uns die Kanonisten die Möglichkeit an, daß der betreffende Gebrauch vom Oberhaupte der Kirche ausdrücklich zu einem Gesetze erhoben werde. Suarez [2]) sagt, diese Regel sei von allen die beste. Wenn feststeht, daß ein partikulärer Gebrauch nicht Gegenstand einer gesetzlichen Verordnung des Kirchenoberhauptes, sei es für die ganze Kirche,

---

[1]) Summa theol. 1. 2. q. 90. a. 4. [2]) L. c. cap. VII. n 17.

sei es für den besondern Theil, welcher die Gewohnheit angenommen hat, sein kann, so läßt sich, die gesetzliche Präskription selbst vorausgesetzt, auf die legale Zustimmung des Papstes nicht schließen. Nach ihrer positiven Seite läßt sich aber diese Regel nicht in ihrem ganzen Umfange halten, da es manche Kirchengesetze gibt, deren Aufhebung allerdings durch eine päpstliche Verordnung, aber nicht durch eine Gewohnheit, mag diese auch seit unvordenklichen Zeiten gewährt haben, geschehen kann. Der Art sind z. B. die Gesetze über die kirchliche Immunität. In den meisten Fällen ist aber die angeführte Regel vollkommen zutreffend. Zu bemerken ist, daß von der gegengesetzlichen Gewohnheit nur verlangt wird, daß sie rationabel, nicht daß sie mehr rationabel sei als das ihr entgegenstehende Gesetz. Sie mag die Erreichung des Zweckes der Kirche weniger ermöglichen, das gemeine Wohl weniger befördern; sie kann darum doch Gesetzeskraft erhalten, wenn sie den Kirchenzweck nur nicht positiv hindert, oder mit andern Worten, wenn sie nur nicht der Vernunft widerspricht. Denn was von der Aufhebung eines Gesetzes unmittelbar durch den hl. Stuhl gilt, verliert nichts von seiner Bedeutung, wenn diese durch eine gegentheilige Gewohnheit stattfindet. Ein allgemeines Kirchengesetz irritirt die Ehen zwischen den ex copula licita Verschwägerten bis auf den vierten Grad. Dieses läßt sich weder für die Kirche im Allgemeinen, noch z. B. speziell für Deutschland oder Oesterreich einer Vernunftwidrigkeit zeihen. Gesetzt aber, die Gewohnheit hebe dieses Ehehinderniß in den beiden genannten Ländern für den dritten und vierten Grad auf, so ließe sich auch gegen diese Einschränkung der Vorwurf der Irrationabilität nicht erheben. Für die Beibehaltung des allgemeinen Gesetzes und für die dasselbe abschaffende Gewohnheit ließen sich gewisse Gründe geltend machen; es könnte die Gewohnheit besser sein, aber darum wäre das Gesetz noch nicht dem Gemeinwohle schädlich, irrationabel.

7. Als zweites Erforderniß zur Rechtsgiltigkeit einer gesetzwidrigen Gewohnheit gibt Gregor IX. an, daß sie „legitime praescripta“ sei. Die nähere Bestimmung dieses Ausdruckes hat der Gesetzgeber dem Urtheile der Richter und der kirchlichen Jurisprudenz überlassen. In Folge dessen finden sich betreffs der Präskription der Gewohnheiten unter den Kanonisten nicht geringe Divergenzen. Manche haben sogar versucht Präskription eines Privatrechtes und Gewohnheit, welche gegen ein Gesetz sich richtet, vollkommen gleich-

förmig zu behandeln und die Erforderniſſe der erſteren auf die letztere einfach zu übertragen. Der Weg war leicht, denn die Bedingungen zur rechtskräftigen Verjährung laſſen ſich mit ziemlicher Beſtimmtheit feſtſetzen. Indeß wenn man auf den letzten Grund eingeht, warum zur Verjährung eines Privatrechtes ſowohl als zur Rechtskrafterlangung einer Gewohnheit ein beſtimmter Termin erfordert wird, ſo findet man gleich, daß die Normen der einen ſich nicht allſogleich auf die andere anwenden laſſen.[1]) Daß durch Verjährung Privatrechte auf andere Perſonen übergehen können, hat ſeinen letzten Grund im Naturrechte und darum findet ſich dieſe in allen Geſetzgebungen. Ihr Zweck iſt die Sicherheit des Beſitzes. Es iſt nicht möglich den Rechtstitel des Beſitzes immer ſo in Evidenz zu halten, daß man ihn im Falle eines Streites für ſein Recht geltend machen kann. Je länger der Beſitz dauert, deſto ſchwieriger wird dieſes, und daher wächſt mit dieſer langen Dauer auch der Schutz, welchen das Recht dem Beſitze gewährt. Ein unvordenklicher Beſitz iſt daher mehr geſchützt als der hundertjährige, dieſer mehr als der vierzigjährige u. ſ. w. Weil es viel ſchwerer iſt, für die beweglichen Güter den Rechtstitel, unter welchen ſie in den Beſitz ihres Inhabers gelangt ſind, aufzuweiſen, ſo iſt für die Verjährung des Rechtes auf ſie ein geringerer Zeitraum angeſetzt.

Bei den Geſetzen und den Gewohnheiten gegen ſie läßt ſich dieſer Grund nicht geltend machen. Die Kirche läßt vielmehr deshalb den Gewohnheiten ein ſo weites Feld, um den Verſchiedenheiten der Völker, welche ſie zu ihren Untergebenen zählt, in ihren Anlagen, ihren Sitten, ihren lokalen Verhältniſſen, ihren ſonſtigen

---

[1]) „Propria praescriptio est longe diversa a consuetudine, unde dispositum in una non potest cum fundamento extendi ad aliam“. Suarez De legibus l. VII. c. VIII n. 8; cf. ib. c. I. n. 10. — „Consuetudo solum improprie dicitur praescripta, quatenus nimirum tempore legitimo seu longo debet esse continuata“. Reiffenstuel tit. de consuetudine n. 144 et 90. — „Paritas praescriptionis cum consuetudine tunc solum procedit, quando per istam non tantum obligatio legalis tollitur sed insuper jus ecclesiae laeditur“. Schmalzgruber tit. de consuetudine n. 10. — Phillips Kirchenrecht 3. B. §. 165 (S. 741): „Man iſt keineswegs befugt nach dem Rechte der Kirche Gewohnheit und Präſkription überhaupt als gleichbedeutend zu nehmen“. — Cf. Engel tit. de consuetudine n. 15.

Rechtsideen Rechnung zu tragen. Wenn sonach ein Gesetz, das sie als allgemein verbindliches erläßt, einem Volke oder einem Lande weniger angepaßt ist, so duldet sie sowohl, daß dasselbe nicht befolgt werde, als auch, daß es bereits in Gebrauch getreten, später wieder durch eine gegentheilige Sitte aufgehoben werde. Damit aber nicht der Ungebundenheit Vorschub geleistet, und die Gesetze willkürlich umgestoßen werden, ist das Erforderniß zur Abschaffung derselben, daß die Kommunität, welche ein solches sich nicht für angepaßt erachtet, in diesem Urtheile eine längere Zeit beharre, daß die Nichtbeachtung sich erprobe und bewähre. Und je länger die Gewohnheit andauert, je mehr Zeiten oder in gewissen Fällen Generationen sie einhalten und über ihre Nützlichkeit übereinstimmen, desto mehr Berechtigung wird ihr vom Kirchenrechte zuerkannt, denn um so sicherer kann der Papst ihr das Siegel des Gesetzes aufdrücken.

8. Die erste Frage, welche sich nun darbietet, ist die, wie lange denn ein derartiger Gebrauch bestanden haben muß, damit das ihm entgegenstehende Gesetz für aufgehoben könne angesehen werden. Suchen wir uns bei den Kanonisten hierüber Aufschluß, so stoßen wir auch in diesem Punkte auf eine althergebrachte Meinungsverschiedenheit. Daß eine Gewohnheit praeter legem unter den sonstigen Bedingungen innerhalb eines Zeitraumes von zehn Jahren verpflichtende Kraft annehme, wird von den Kirchenrechtslehrern allgemein zugegeben. Sie begründen ihren Satz vorzüglich mit dem römischen Rechte Nun gibt es eine nicht geringe Zahl, welche dieselbe Zeit für hinreichend erachtet zur Rechtskrafterlangung einer Gewohnheit contra legem, während andere für diese eine Zeit von vierzig Jahren beanspruchen. Diese letztere Ansicht scheint mir nicht begründet zu sein.[1]) Gesetzesstellen lassen sich für sie nicht vorbringen; der Grund, auf welchen man sich gewöhnlich stützt, daß eine Gewohnheit gegen ein Gesetz einer Präskription gegen ein Recht gleichzuachten sei und daher denselben Zeitraum wie diese, d. h. 40 Jahre verlange, beruht auf der bereits

[1]) Im cap. fin. De consuetudine citirt Gregor IX. wörtlich aus l. Consuetudinis 5. C. Quae sit longi temporis consuetudo: „Consuetudinis ususque longaevi non vilis auctoritas est verum non usque adeo valitura etc." Nach dem römischen Rechte galt als tempus longum eine zehnjährige Dauer, l. 12 fin: C. De longi temporis praescriptionibus und Princ. Instit. de usucapionibus.

erwähnten Verwechselung von Privatrecht und Gesetz. Die Autorität wenigstens mancher älterer Kanonisten, in deren Fußstapfen die neueren treten, steht für diese Ansicht nur scheinbar ein, indem diese Gewohnheiten, welche sich gegen ein Recht (consuetudo praescriptiva juris) und gegen ein bloßes Gesetz (consuetudo contra legem simpliciter) richten, nicht unterscheiden, und während sie allgemein zu reden scheinen, nur von den ersteren ihre Worte verstanden wissen wollen. [1]) Wenn daher unsere weitere Untersuchung zu dem Resultate gelangen sollte, daß gegen das Trienter Konzil Gewohnheiten sich rechtlich bilden können, so möchte ich keinen Anstand nehmen, die dazu genügende Zeit auf zehn Jahre zu beschränken. [2])

9. Die rechtskräftige Gewohnheit wird als „jus moribus con-

---

[1]) Vgl. De Lugo, de jure et justitia disp. VII. sect. VI. n. 94; Lessius, lib. II. de justitia et jure c. VI. n. 46; Schmalzgruber l. c. n. 10; S. Alphonsus Lig., Theol. moralis l. I. tract II. n. 107. Im Anschlusse an Bened. XIV., De synodo dioec. l. XIII. c. XII. n. 4. sagt Phillips, Kirchenrecht a. a. O. (S. 751), die Theorie, daß zehn Jahre genügen, sei allmählig die herrschende geworden. Er bekämpft dieselbe mit den drei Dekretalen cap. Cumana 50. De electione; cap. Cum Ecclesia 3. De causa possessionis et proprietatis; cap. Abbate 24 de V. S. Jedoch ist in denselben nicht von einer eigentlichen Gewohnheit sondern von einer Präskription die Rede, zu welcher allerdings der Zeitraum von vierzig Jahren erforderlich ist. Wenn ein Bischof durch Gepflogenheit sich befreit von der gesetzlichen Vorschrift, sein Kapitel in gewissen Dingen zu befragen, so ist das wohl eine Präskription gegen ein gesetzlich gewährleistetes Recht, bleibt aber darum doch Präskription. — Kreutzwald l. c. p. 76 et p. 58 hält noch die Ansicht fest, daß ein Gesetz einer res immobilis Ecclesiae, eine gegengesetzliche Gewohnheit einer Befreiung von einer servitus gleich sei, und gelangt dann selbstverständlich zu dem Resultate, daß vierzig Jahre zur Rechtskraftserlangung der Gewohnheit erfordert werden. Es sollte also der Papst ein Recht verlieren, wenn er ein Gesetz aufhebt; und wenn er neue Gesetze erläßt, sollte er neue Rechte sich selber ertheilen? Vgl. noch De Angelis, Praelectiones juris canon. l. I. tit. IV. n. 8, 9.

[2]) Eine gegengesetzliche Gewohnheit kann sich gleich dann zu bilden anfangen, wenn das Gesetz erlassen ist. Der Unterschied, den einige Kanonisten zwischen diesem Falle und der Gewohnheit gegen ein bereits in Uebung stehendes Gesetz rücksichtlich der Zeit machen, indem sie wider eine „lex usu non recepta“ zehn, wider die „usu recepta“ vierzig Jahre für nothwendig erachten, ist nicht begründet. — Wie weit diese Lehre über die gegengesetzlichen Gewohnheiten von der febronianischen

stitutum, quod pro lege suscipitur" definirt. Sie setzt also eine Sitte voraus, ohne welche sie nicht gedacht werden kann. Da Sitte eine wiederholte Handlung ausdrückt, so entsteht die weitere Frage, wie oft innerhalb des vorhererwähnten Zeitraumes eine Handlung gesetzt sein muß, damit sie als Sitte, als thatsächliche Gewohnheit könne angesehen werden. Diese Frage wird in nicht wenigen Fällen sehr praktisch. So wissen wir, daß das c. Tametsi des Trienter Konzils in jenen Gegenden, in welchen es verkündet wurde, auf dem Wege der Gewohnheit aufgehoben werden kann.[1]) Wie oft müßte nun der Fall vorgekommen sein, daß klandestine Ehen für gültig angesehen wurden, auf daß man eine Gewohnheit so zu urtheilen annehmen könnte? Ein einmaliger Fall würde gewiß nicht hinreichen. Würden zwei oder drei genügen? Die Kanonisten überlassen das Urtheil den jeweiligen Richtern, nicht als ob keine leitenden Grundsätze dafür könnten aufgestellt werden, sondern weil die Entscheidung von einer großen Menge einzelner Umstände abhängt. Reiffenstuel sagt ganz richtig, die Entscheidung hänge davon ab, ob der Wille der Kommunität das Gesetz nicht mehr zu beobachten, in denselben hinlänglich ausgesprochen sei. Aus einem einmaligen Falle lasse sich das nicht beurtheilen, aus einem zwei- oder dreimaligen schon leichter und da diese in etwa dem Begriffe einer Sitte als einer wiederholten Handlung Genüge leisten, so geht seine Ansicht dahin, daß ein zwei- oder dreimaliges Vorkommniß bereits ein Gesetz aufheben könnte.[2])

10. Wie kann aber dem Volke die Befugniß eingeräumt werden, durch Zuwiderhandeln, also durch Ungehorsam gegen die von Gott bestellte Obrigkeit sich eines mißliebigen Gesetzes zu entledigen? Den Grund dieser milden Bestimmung des kanonischen Rechtes haben

Doktrin entfernt ist, daß die Kirchengesetze zu ihrer Gültigkeit der Annahme seitens der Gläubigen bedürfen, liegt auf der Hand.

[1]) „Probe enim novit fraternitas tua hujus generis matrimonia (haereticorum coram ministro acatholico inita) rata et firma consistere iis in locis, in quibus Concilii Tridentini decretum vel nunquam publicatum fuit vel nunquam observatum tanquam ejusdem Concilii decretum vel si quandoque observatum fuit, longo dein temporis intervallo in desuetudinem abiit". Breve Pii PP. VII. ad Archiep. Moguntinum Carolum de Dalberg ddo. 8. Oct. 1803 (ap. Mansella De impedimentis matrimonii etc. Romae 1881, pag. 414 s.).

[2]) L. c. n. 122.

wir bereits oben angegeben. Es bleibt uns hier nur noch die Untersuchung übrig, ob denn der formelle Ungehorsam jener, welche gegen ein Gesetz zu handeln anfangen, die Aufhebung desselben nicht hindert, oder ob ein solcher hiezu selbst nothwendig ist. Auch das letztere hat man manchmal behauptet und damit zu begründen versucht, daß eine Gewohnheit nicht einem Irrthume ihr Entstehen verdanken könne; sie müsse mit dem Bewußtsein angefangen werden von dem rechtlichen Bestande des Gesetzes, und mit dem Willen, der Verbindlichkeit desselben sich zu entledigen. Andererseits leiten viele, welche Rechtsverjährungen und gegengesetzliche Gewohnheiten einander gleichstellen, aus dem zur Gültigkeit der Präskription erforderlichen guten Glauben seitens der Präskribirenden das Gleiche her für die Einführung einer Gewohnheit. Dabei berufen sie sich auch noch darauf, daß Gregor IX. in der wiederholt citirten Dekretale verlangt, die Gewohnheit müsse „legitime praescripta“ sein. Das Rechte trifft wohl keine dieser beiden Meinungen. Verlangt man den guten Glauben von den den thatsächlichen Brauch Einführenden, so muß man ihn, wofern man der beliebten Gleichstellung desselben mit der Präskription nicht untreu werden will, auch von denen verlangen, welche ihn die bis zur Vollendung erheischte Zeit fortsetzen; und doch geben das die Anhänger dieser Meinung selbst nicht zu. Die mala fides ist aber auch nur insoweit erforderlich, als die Gesammtheit, welche sich von einem Gesetze durch ihre Handlungen befreien will, von der Existenz eines solchen Kenntniß haben muß. Im Uebrigen aber kann sie der Meinung sein, daß sie ihrer besonderen Umstände wegen zur Beobachtung desselben nicht gehalten sei. Ja bei denen, welche die Gewohnheit nur fortsetzen, schadet selbst die Unkenntniß der Existenz des Gesetzes nicht mehr. Die „legitima praescriptio“, welche Gregor IX. verlangt, schließt weder den guten Glauben aus, noch erheischt sie denselben; es wird nur verlangt, daß der Gebrauch die genügende Zeit bestanden, und die gesetzwidrige Handlung von der Kommunität oder doch dem größeren Theile derselben so oft vollzogen sei, daß man daraus auf das Urtheil derselben, die Vorschrift passe weniger für sie, und auf den Willen an der entgegengesetzten Praxis festzuhalten schließen kann. [1])

---

[1]) „Etiam peccando potest fieri consuetudo ... Consuetudo enim triplicem statum habet. In initio introducentes consuetudinem omnes

Es scheint nun aus dem Gesagten hervorzugehen, daß durch die Rechte, welche die Kirche den Gewohnheiten eingeräumt hat, großes Verderben angerichtet werden kann. Wenn dagegen von anderer Seite nicht vorgebaut wäre, ließe sich das auch nicht bestreiten. Das Heilmittel hat die Kirche aber nicht in der Aufhebung dieser Rechte gesucht. Sie vertraut vielmehr auf die Hirtensorgfalt der Bischöfe, deren nicht letzte Amtspflicht es ist, über die Befolgung der kirchlichen Vorschriften zu wachen, und wo Schaden ihrer Heerde erwachsen könnte, mit Klugheit und Kraft einzuschreiten. So liegt es immer in der Hand der Kirchenhirten, die Bildung schädlicher Gewohnheiten hintanzuhalten, denn ihr Einschreiten durch Bestrafung der Gesetzesübertretung, durch Erneuerung der Vorschriften, durch Festhalten dieser bei gerichtlichen Sentenzen unterbricht die Gewohnheit, und ist so leicht im Stande, sie gänzlich zu verhindern.

Daß dem hl. Stuhle das Einspruchsrecht gegen eine Gewohnheit jeder Zeit auszuüben zusteht, bedarf keiner Erwähnung. Von ihm wurde die Vollmacht, zur Bildung von rechtskräftigen Gewohnheiten mitzuwirken, den Untergebenen der Kirche gegeben, er kann es wieder aufheben und beschränken nach seinem weisen Ermessen. Ein Beispiel vom Gebrauche dieses Rechtes ist aus der neueren Zeit in Deutschland bekannt, als der hl. Stuhl durch seinen Nuntius in Baiern die dort auftauchende Gewohnheit des Barttragens der Geistlichen mißbilligte. — Sowie die Bildung der Gewohnheit auf diese Weise hintangehalten werden kann, so bleibt es auch immer dem hl. Stuhle anheimgestellt, die zur Rechtskraft gelangten Gewohnheiten wieder aufzuheben. Und von diesem Rechte wurde von jeher der ausgiebigste Gebrauch gemacht. Denn obschon ein allgemeines Gesetz die partikulären Gewohnheiten unangetastet bestehen läßt, so hebt doch der Zusatz (die Klausel) non obstante quacunque consuetudine, die in den päpstlichen Bullen so oft sich vorfindet, die bestehenden entgegengesetzten Gebräuche von gewöhnlicher Dauer

peccant. In progressu non peccant illa jam a majoribus introducta utentes, sed possunt a principe puniri. In fine autem nec peccant nec puniri possunt illa jam praescripta utentes". S. Alphonsus de Lig., Theol. mor. l. I. tract. II. n. 107. Vgl. De Lugo, De jure et justitia l. c. sect. VI. n. 96; Wiestner, tit. de consuetudine n. 35; Reiffenstuel, eod. n. 142; Schmalzgruber, eod. n. 25; Suarez, l. c. cap. I. n. 12.

auf (ohne damit zugleich die Bildung neuer zu verhindern), und der ebenfalls nicht so seltenen Klausel non obstante quacunque consuetudine etiam immemorabili fallen auch die unvordenklichen Gewohnheiten zum Opfer (indeß läßt auch diese dem Entstehen neuer Gewohnheiten den Weg offen).

§. 2. Verschiedene Ansichten der Kanonisten.

11. Wie wir bereits andeuteten, herrscht seit alter Zeit über die Rechtsgiltigkeit der dem Tridentinum entgegenstehenden Gewohnheiten eine tiefgehende Meinungsverschiedenheit unter den Kanonisten. Einige verwerfen ausdrücklich alle, selbst die unvordenklichen Gewohnheiten oder sie stellen doch solche Prinzipien auf, aus denen dieses nothwendig sich ergibt. Andere lassen die unvordenklichen gelten wegen der ausgezeichneten Stellung, welche die kirchliche Jurisprudenz diesen einräumt, sprechen aber allen andern, die nicht über Menschengedenken hinausreichen, ausnahmslos jede Kraft ab. Wiederum finden wir solche, welche die Trienter Dekrete wie die übrigen Kirchengesetze behandeln und dem Gewohnheitsrechte den gleichen Spielraum gegenüber den ersteren wie den letzteren gewähren. [1])

Führen wir uns indessen, besonders um die Gründe zu hören, welche für die verschiedene Lösung unserer Frage beigebracht werden, die Ansichten der Kanonisten wo möglich mit ihren eigenen Worten vor.

12. Beginnen wir mit den neueren Auktoren, von denen man mit Recht vermuthen kann, daß ihre Ansichten wegen der längeren Dauer den Kontroverse mehr erwogen und begründet sind. Der sowohl als Professor wie als Kanonist an der römischen Kurie hochgeschätzte De Angelis stellt die Disziplinarbeschlüsse des Trienter Konzils denen früherer Konzilien und den sonstigen allgemeinen Kirchengesetzen ganz gleich. Er hält auch, wie wir oben andeuteten, an der Ansicht fest, daß gegen Kirchengesetze in 10 Jahren sich Gewohnheiten bilden können, wofern sie nur nicht consuetudines praescriptivae jurium sind. Eine theilweise Berechtigung jedoch

---

[1]) Trotz dieser alten und sachlich gewiß nicht unbedeutenden Kontroverse ist der Verfasser dieser Arbeit doch nirgends einer eingehenderen Behandlung derselben begegnet. Das Ausführlichste bietet noch auf 8 Seiten Bouix, De principiis juris canonici part. II. sect. VI. cap. IV. p. II. (pag. 315—323).

zuerkennt er der verbreiteten Meinung, daß Trienter Bestimmungen durch gegengesetzliche Gewohnheiten nicht aufgehoben werden können, aus dem Grunde, weil viele der genannten Gesetze althergebrachte Mißbräuche ausrotten wollten, eine Gewohnheit gegen sie demnach mit der Rehabilitation eines Verderbnisses (corruptela) gleichbedeutend sei. [1]) Auch Aichner berührt in seinem ausgezeichneten Kompendium des Kirchenrechtes unsere Frage. Er stimmt mit dem vorhergenannten römischen Kanonisten darin überein, daß wenigstens gegenwärtig manchen der in Rede stehenden Gewohnheiten Gesetzeskraft nicht abzusprechen sei, wenngleich er sich zu der Ansicht hinzuneigen scheint daß in früheren Jahrhunderten ein Zweifel hierüber mehr berechtigt war. Seine Worte sind dann noch deshalb bemerkenswerth, weil er den Ursprung der ganzen Kontroverse auf Niemand andern, als einige Kanonisten zurückführt. [2]) — Einer etwas eingehenderen Behandlung unterwirft Bouix unsere Frage. Er zieht einige ältere Kanonisten heran sowie die Aktenauszüge, welche für die Kardinäle der Konzilskongregation angefertigt zu werden pflegen behufs einer

[1]) „Concilium Tridentinum eandem habet auctoritatem ac cetera concilia generalia; si valet ergo consuetudo praejudicium inferre canonibus generalium conciliorum, valebit et idem praestare contra canones disciplinares Tridentini. Ex altera parte Romani Pontifices istorum decretorum observantiam inviolabilem praecipientes non derogaverunt vi consuetudinis, quae praedictas qualitates haberet. Hoc potius notandum est plures contra decreta istius concilii inolescentes consuetudines improbari, quia sunt irrationabiles et judex super irrationabilitate, ut diximus est Superior, et in casu Pontifex Romanus vel S. Concilii Congregatio“. Praelectiones juris canonici tom. I. tit IV. n. 12.

[2]) „Non multo post Concilium Tridentinum coepit apud Canonistas dictio invalescere: contra Concilium Tridentinum non admittitur consuetudo. Haec dictio ab initio nullum habuit solidum fundamentum..... Attamen a variis et insignibus auctoribus persaepe repetita fuit usque ad nostra tempora imo et a tribunalibus Romanis praesertim a Rota Romana et a Congregatione Concilii tanquam norma multarum decisionum recepta est. Nihilominus tamen plurima facta ostendunt hanc dictionem decursu saeculorum vim et auctoritatem suam amisisse. Nam modo multas videmus invaluisse consuetudines contra Concilium Tridentinum, quae irrationabiles praesertim pro locorum adjunctis non reputantur“. Compendium juris eccles. edit. IV. §. 17 n. 3.

kurzen Uebersicht des beigebrachten Materials zur Entscheidung der vorgelegten Rechtsfragen, ferner einige zu Gunsten der fraglichen Gewohnheiten plaidirende Auktoren und gelangt zu dem Resultate, daß die Zustimmung der Konzilskongregation zu den Gewohnheiten zweifelhaft sei. In diesem Falle, so schließt er, sei das Gesetz „im Besitze“ und müsse sonach befolgt werden. [1]) Etwas unbestimmt und dunkel ist eine Aeußerung des Herausgebers der Acta S. Sedis. Derselbe verwirft nicht zwar alle, aber doch die Mehrzahl der Gewohnheiten gegen das Trienter Konzil, verzichtet indeß auf den bis dahin sehr oft vorgebrachten, den Klauseln der Bullen Pius IV. entnommenen Grund, und sucht diesen in der feindlichen Haltung der römischen Kongregationen diesen Gewohnheiten gegenüber. [2])

Wir kommen nun zu den Auktoren, welche eine den zuerstgenannten vollkommen entgegengesetzte Meinung vertreten. Sie verwerfen unterschiedslos alle Gewohnheiten, welche nicht einer stillschweigenden, auf persönlicher Kenntniß des hl. Stuhles oder der römischen Kongregationen beruhenden Billigung sich erfreuen, und müssen nach den Gründen, welche sie vorbringen, auch die unvordenklichen Gewohnheiten verwerfen. Ein Artikel der römischen Zeitschrift „Analecta juris Pontificii“ stützt sich zur Feststellung

[1]) „Ergo hoc ipso quod aliqua consuetudo contraria sit decretis Tridentinis, saltem dubium est posito tantum consuetudinis facto, an habeat consensum tacitum Summi Pontificis, in quo casu possidet lex Tridentina contra consuetudinem“. L. c. pag. 323. Sehen wir einstweilen ab von der unbewiesenen Voraussetzung Bouix', daß Pius IV. die Gewohnheiten gegen das Trienter Konzil in Voraus für nichtig erklärt hat, und ein stillschweigender Konsens deshalb erforderlich sei zur Rechtsgültigkeit derselben. Die Folgerung, daß in diesem Falle das Gesetz, als im Besitze befindlich, Beobachtung fordere, stimmt nicht mit der Grundregel des in den theologischen Schulen angenommenen Probabilismus: Lex dubia non obligat, da die Freiheit im Besitze ist gegenüber dem vorausgesetzten Verbote Pius IV.

[2]) „Ex communiori sententia certum est pro nullis haberi consuetudines contrarias Tridentino saltem quoad plura decreta, si consuetudines istae consensu carent Pontificis tacito aut expresso. Idque haud repetendum videtur ex solo decreto irritanti, quo quaelibet Tridentini capita fulciuntur..... forsan repetendum videtur ex praxi ss. Congregationum, quae nomine Romani Pontificis agendo pro nihilo constanter habent consuetudines Tridentino contrarias“. Acta S. S. vol. XIII. pag. 553.

dieser Ansicht vornehmlich auf die Konstitutionen Pius IV. und die in denselben enthaltenen Klauseln, und findet den dadurch begründeten Centralismus in der Kirchendisziplin dem modernen Zeitgeiste ganz angemessen.[1]) Im ersten Bande des „Archiv für Kirchenrecht" spricht auch v. Moy über unsere Frage und drückt sich so allgemein aus, daß er jegliche Gewohnheit gegen das Trienter Konzil für Mißbrauch zu erklären scheint.[2]) Sehr entschieden tritt auch der römische Kanonist Lucidi ein für die unbedingte Geltung der Trienter Dekrete gegenüber jeglicher Gewohnheit. Er betrachtet seine Ansicht als allgemein anerkannt und entnimmt die Gründe für dieselbe sowohl den Konstitutionen Pius IV. als den Entscheidungen der römischen Kurie.[3])

13. Aus dem bisher Mitgetheilten geht bereits zur Genüge hervor, daß es besonders drei Gründe sind, welche man gegen die Gewohnheiten wider das Trienter Konzil in's Feld führt, die Konstitutionen Pius IV., oder genauer die in denselben enthaltenen Klauseln, sodann der Charakter der Gewohnheiten, und endlich die Haltung der römischen Behörden ihnen gegenüber. — Sehen wir uns indeß noch um den Stand der Frage in früheren Zeiten um.

---

[1]) „C' est une maxime fondamentale, que la coutume ne prescrit jamais contre le Concile de Trente". Quatrième volume. Seconde partie (VIII. série) col. 1395.

[2]) „So hat Pius IV. in seiner Konstitution Benedictus Deus alle den Tridentinischen Beschlüssen widerstreitende Gewohnheiten verboten und im Voraus entkräftet.... Es ist auch in der Natur der Sache begründet, weil die Tridentinischen Beschlüsse.... zahllosen lange gehegten und tief eingewurzelten Mißbräuchen entgegengesetzt wurden und deshalb unmöglich hätten durchgesetzt werden können (wie sie es denn auch noch nicht vollständig sind), wenn man der Gewohnheit eine abrogirende Kraft gegen sie eingeräumt hätte". Archiv für Kirchenrecht Bd. 1 S. 78. — Vgl. Devoti, Instit. can. tom. I. cap. IV. §. 50: „Decreta tamen concilii Tridentini contraria consuetudine tolli non possunt". Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechtes S. 322 Anm. 4: „Gegen die Bestimmungen des Konziliums von Trient läuft keine Präskription"; Schulte, Lehrbuch 2. Aufl. S. 232: „Gegen die tridentinischen Vorschriften findet Präskription nicht Platz".

[3]) „Norunt omnes contra decreta Concilii Tridentini nullam habere vim consuetudines etiam immemorabiles, veluti tenent doctores unanimiter, quos inter Benedictus XIV. Institut. eccles. 60. n. 7." Lucidi, De visitatione ss. LL. vol. I. pag. 300. cf. vol. II. pag. 483.

Wiestner behandelt die Dekrete des Trienter Konzils nicht anders als die allgemeinen Kirchengesetze. Sie stehen als das neueste Recht in Geltung, wofern ihnen nur nicht durch eine gegentheilige Gewohnheit, sei es von Anfang an, sei es späterhin derogirt wurde.[1]) Ganz so denkt sein Schüler und Nachfolger auf dem Lehrstuhle des kanonischen Rechtes zu Ingolstadt, Schmalzgruber. Auch nach ihm haben die Trienter Beschlüsse dort keine Kraft mehr, wo sie durch eine gegentheilige Gewohnheit aufgehoben sind.[2]) Beinahe derselben Worte bedient sich Leurenius.[3]) Söll kennt die Kontroverse über die Gewohnheiten gegen die Trienter Dekrete, sowie den in damaliger Zeit gegen die Rechtsgültigkeit derselben beinahe ausschließlich vorgebrachten Grund (die den Konstitutionen Pius IV. beigefügten Klauseln), beruft sich aber für die Richtigkeit dieses Grundes auf die „communis fere doctrina".[4]) Er sowohl als viele andere erwähnen in ihren Werken einzelne Gewohnheiten, welche gegen das Tridentinum damals noch bestanden, und tragen kein Bedenken, sie gegenüber dem Gesetze zu behaupten und zu vertheidigen. So wird die Gewohnheit, daß Ordensnovizen sowohl vor den letzten zwei Monaten des Noviziates, als auch ohne Erlaubniß des Diözesanobern über ihre Habe verfügen, von ihnen berichtet und gutgeheißen, obgleich das Trienter Konzil diese Renunciationen ohne Einhaltung der beiden genannten Bedingungen nicht bloß für unerlaubt, sondern auch für ungültig erklärt hatte.[5]) Es

---

[1]) Certum est decreta Concilii Tridentini „tanquam commune et novissimum ecclesiae jus, ubicunque legitime promulgata eisque non usu vel usu et consuetudine contraria vel Apostolico privilegio derogatum non est, custodienda et observanda esse". Institutiones canonicae. Dissert. prooem. art. X. n. 139.

[2]) „Ipsi est par cum ceteris oecumenicis et ab universa Ecclesia receptis Conciliis auctoritas"... et decreta observanda sunt „ubicunque legitime promulgata nec per desuetudinem aut consuetudinem contrariam abrogata fuerint". In V. ll. decret. Dissert. prooem. §. 8. n. 360.

[3]) In jus canon. quaest. praelimin. 23.

[4]) De praescriptionibus part. II. cap. IV. §. 12. n. 560 s.

[5]) Sanchez, In praecepta docalogi l. VII. c. 5. n. 75, welcher Manuel. 2. tom. Summae c. 7 n. 1 in fin. und Vega, 2. tom. Summae c. 50 casu 3 citirt. Söll l. c., welcher Lezana, tom. I. Summae qq. Regul. c. 24 n. 34 in fine und Rodriguez, Summa part. II. c. 7

hatte sich ferner in Deutschland gegenüber der Bestimmung des Tridentinums, [1]) daß an die Kanonikate der Kathedralkirchen die Subdiakonatsweihe sollte geknüpft sein, der Gebrauch erhalten, diese Präbenden auch Minoristen von vierzehn Jahren Lebensalter zu verleihen; nur genossen diese nicht das ganze Einkommen ihrer Pfründen und waren im Kapitel nicht stimmberechtigt. Auch über diese Gewohnheit sprechen sich manche Auktoren durchaus nicht ungünstig aus, [2]) wenngleich man gegenwärtig in Folge unserer besseren Zustände versucht sein könnte, dieselbe den Mißbräuchen beizuzählen. Offenbar kam es diesen Kanonisten nicht im Entferntesten in den Sinn, alle Gewohnheiten gegen das Tridentinum als unstatthaft zu verwerfen oder sie sogar unter die Mißbräuche zu rechnen. Es findet sich auch nirgendwo angedeutet, daß sie ihnen deshalb eine Kraft zuschreiben, weil der Papst um dieselben wisse und sie dulde; sie müssen den legalen Konsens auch für diese Gewohnheiten als genügend erachtet haben.

14. Diesen Kanonisten stellen sich aber andere gegenüber, welche den Gewohnheiten gegen das Tridentinum in größerem oder geringerem Umfange eine Berechtigung absprechen. An der Hand einiger mir vollständig vorliegender Aktenauszüge der Konzilskongregation sowie der in den Acta Sanctae Sedis und anderswo vorkommenden Citate wollen wir uns die hauptsächlichsten derselben vorführen, und auf die betreffenden Stellen, um späteren Wiederholungen vorzubeugen, etwas näher eingehen. Sehr oft, und wegen der Auktorität des Verfassers einerseits, sowie der Klarheit seiner Worte andererseits beruft man sich mit Recht mit besonderem Nachdrucke auf Benedikt XIV. In der Erzdiözese Bologna bestand nämlich gegen die Bestimmung des Trienter Konzils (Sitz. 24 Kap. 12 §. Pro-

---

n. 1 anführt. Wiestner, tit. de regularibus et transeuntibus ad religionem n. 69; Pirhing, eod. n. 88; Schmalzgruber, eod. §. 36 n. 22; Maschat, eod. §. 36 n. 22; Huth, eod. Q. 5.

[1]) Sitz. 24 Kap. 12.

[2]) Wagnereck, in cap. Si pro clericis 8. De praebendis et dignitatibus: Wiestner, tit. de aetate et qualitate praeficiendorum n. 9; Schmalzgruber, in eund. tit. n. 5; Pirhing eod. n. 12; Lessius, l. II. de justitia et jure cap. 34 n. 10. — Von einer andern Gewohnheit berichtet Garcias, De beneficiis p. XI. c. V. n. 149—165. — Vgl. noch Schmalzgruber, tit. De clericis non residentibus n. 33.

visi etiam) angeblich der alte Brauch, daß die vom hl. Stuhle zu einem Kuratbenefizium oder einem Kanonikate Beförderten nicht das tridentinische Glaubensbekenntniß abzulegen hatten. Die Thatsache dieser Gepflogenheit, welche als „perpetua firmaque consuetudo" geschildert wurde, ließ Prosper Lambertini, nachdem er Erzbischof von Bologna geworden war, untersuchen, und es stellte sich heraus, daß dieselbe keineswegs eine allgemeine und ständige war. Indeß, setzt er diesem Berichte hinzu, wenngleich eine solche ständige Gewohnheit sich wirklich gefunden hätte, so wäre sie doch nicht rechtsgültig. Denn alles was gegen das Konzil von Trient geschieht, wird von der Konstitution Pius IV. im Vorhinein abrogirt. Dabei beruft er sich auf eine zur Zeit, wo er noch als Konsistorialadvokat in Rom thätig war, an der Sacra Rota angeregte Kontroverse. [1]) — Will Benedikt XIV. mit diesen Worten allen, auch den unvordenklichen Gewohnheiten Rechtskraft abläugnen? Es läßt sich diese Frage weder mit Sicherheit bejahen, noch mit Sicherheit verneinen. Auch die Worte der beiden sogleich anzuführenden Kanonisten Pitonius und De Luca lauten ganz allgemein, und doch läßt sich nicht behaupten, daß sie dieselben auch auf die vom Rechte außerordentlich privilegirten unvordenklichen Gewohnheiten wollten ausgedehnt wissen. Die Gesetzessprache faßt in odiosis unter dem allgemeinen Ausdruck Gewohnheit die unvordenklichen nicht; und wenn Benedikt XIV. mit Pitonius übereinstimmt, zu welcher Vermuthung immerhin eine gewisse Berechtigung vorhanden ist, so wäre die obige Frage zu verneinen.

15. Ueber die von Benedikt erwähnte Kontroverse an der Sacra Rota berichtet ausführlich Pitonius, der dieselbe veranlaßt

---

[1]) „Licet ejusmodi consuetudo constans haberetur, nihili tamen facienda esset, quum Tridentino Concilio apertissime repugnet. Quamvis enim post decretum, quo fidei professio praecipitur, aliud decretum non sequatur abrogans quaecunque in contrarium proferri possint, tamen id cautum satis fuit per Pium IV. Pontificem in ea constitutione, quae incipit „Benedictus Deus" .... Illa quidem abrogat omnia, quae Tridentinae synodo contraria esse videntur, ideoque singula ejusdem Concilii capita simul complectitur ac nullius momenti efficit consuetudines, quae leges aliquas in iisdem capitibus praescriptas violent. Id etiam confirmatur ex controversia a Pitonio viro clarissimo proposita, pro qua nos pariter haud exiguum laborem insumpsimus". Institut. eccl. LX. n. 7.

hatte. Sie ist für die Geschichte unserer Frage auch insoferne von Wichtigkeit, als wir bei dieser Gelegenheit Aufschluß über die Stellung der Rota erhalten. Hier berücksichtigen wir sie nur, um die wahre Ansicht des genannten Kanonisten, welcher gleichfalls für die unbedingte Geltung der Trienter Beschlüsse gegen alle Gewohnheiten citirt wird, festzustellen. Die Sacra Rota hatte über zwei vor ihr Tribunal gebrachte Rechtsfälle, in welchen die unvordenkliche Gewohnheit, Pfarreien kirchlichen Patronates ohne voraufgehenden Konkurs zu verleihen, gegen die Trienter Bestimmung (Sitz. 24 Kap. 18) geltend gemacht wurde, zu wiederholten Malen Sitzung gehalten und immer war ihr Votum zu Gunsten der unvordenklichen Gewohnheit ausgefallen. Pitonius, zu jener Zeit (um 1705) Advokat an der römischen Kurie, war in einem dieser Prozesse als Rechtsbeistand von der Partei gewählt, welche die Einhaltung der Trienter Verordnung verlangte. Die Gründe, welche er für seinen Klienten vorbrachte, waren so gewichtig, daß die Rota zwei tüchtige Kanonisten mit der Abfassung eingehender vota pro veritate beauftragte. Diese beiden waren Pitonius selbst und Prosper Lambertini, damals Konsistorialadvokat. Des letzteren Votum scheint nie veröffentlicht zu sein; das von Pitonius theilt er mit in seinem Werke De controversiis patronorum. Man kann allerdings nicht umhin, dem Scharfsinne seines Verfassers Anerkennung zu zollen. Er geht auf die allgemeine Frage über die Gewohnheiten gegen das Trienter Konzil nicht ein, sondern hält sich strenge an den vorliegenden Rechtsfall. Der Verfasser läugnet, daß hier eine unvordenkliche Gewohnheit gegen das Trienter Gesetz bestehe, nur eine hundertjährige sei vorhanden. Denn, so meint er, von einer unvordenklichen Gewohnheit gegen eine gesetzliche Bestimmung könne dann keine Rede sein, wenn der Anfang der Gewohnheit sich festsetzen lasse. Das treffe im vorliegenden Falle zu; der Anfang der Gewohnheit gegen ein Gesetz könne als solcher nicht hinausreichen über die Zeit, zu welcher das Gesetz gegeben wurde; diese Zeit sei bestimmt (wir kennen ja sogar den Tag, an welchem die Trienter Verordnungen Gesetzeskraft erhielten); also sei auch der Anfang der Gewohnheit bestimmt, welche mithin nicht mehr als unvordenklich gelten könne.[1]

---

[1]) Nachdem bewiesen wurde, daß die Zeit vor dem Konzil von Trient, während welcher freilich die Pfarreien ohne Konkurs verliehen wurden, hier

Daß diese Argumentation von einer unrichtigen Begriffsbestimmung einer unvordenklichen Gewohnheit ausgeht und deshalb hinfällig ist, werden wir später zu beweisen haben. Daß Pitonius den weniger als unvordenklichen Gewohnheiten jede Berechtigung gegen die Trienter Dekrete absprach, geht aus dem Gesagten hervor. Daß er aber die wirklich unvordenklichen Gebräuche als derogirend anerkannte, ersieht man aus einer Stelle seines andern Werkes [1]) wo er der weniger als unvordenklichen Gewohnheit Rechtskraft abläugnet, sie aber unvordenklichen auch gegenüber dem Konzil von Trient zuerkennt. Die Gründe, jeder weniger als unvordenklichen Gewohnheit Rechtskraft abzuerkennen, liegen auch für ihn in den Zusätzen zu den Konstitutionen Pius IV.

16. Dasselbe läßt sich von Kard. De Luca sagen. In seinem Sammelwerke Theatrum veritatis et justitiae hat er eine bedeutende Zahl von Rechtsgutachten mitgetheilt, welche er während seiner langjährigen Praxis zu Rom als Advokat zumeist zu Gunsten einer der streitenden Parteien verfaßt hatte. In mehreren derselben bringt er für seine Klienten die Unhaltbarkeit der Gewohnheiten gegen das Tridentinum vor und stützt sich dabei gleichfalls auf die

---

nicht in Betracht kommen könne, weil damals die Bestimmung nicht gegolten habe und daher eine Gewohnheit gegen sie nicht existiren konnte, tritt er den Beweis an, daß von einer unvordenklichen Gewohnheit nach der Zeit des Trienter Konzils nicht mehr die Rede sein könne. „Aut vero desumere volumus immemorabilem (consuetudinem) a parte postea, scilicet post ipsius Concilii decretum, et pariter est impossibile, quia dato initio non amplius datur immemorabilis, sed solum centenaria; ista autem nec minus allegari valet, quia decretum irritans, quo munitur Concilium Tridentinum et Constitutio s. m. S. Pii V., adeo irritat omnem contrarium actum, ut non permittat ullo tempore aliquam inchoari posse consuetudinem vel praescriptionem etiam centenariam, ut communiter affirmant Card. de Luca... Pignatelli... Garcias... Rota". Pitonius, De contraversiis patronorum alleg. V. n. 6.

[1]) Disceptationes ecclesiasticae discept. XXIII. n. 16: Pro incapacitate religiosorum acquirendi beneficium saeculare stat „ipsa dispositio Sacri Concilii Tridentini sess. XIV. cap. 10 et 11 de reform., quod habet decretum irritans.....; inde sequitur, ut ad praescribendum statum saecularem sola immemorabilis sufficiat, ut in puncto, quando

oft genannten Klauseln und die Praxis der Rota. [1]) Indeß vertritt auch er ausdrücklich die Ansicht, daß unvordenkliche Gewohnheiten den Trienter Dekreten zu derogiren im Stande sind. [2]) Von Garcias gilt das Nämliche. [3])

So bliebe unter den Gewährsmännern, welche zu Gunsten der unbedingten Durchführung des Tridentinums citirt zu werden pflegen, nur mehr Pignatelli übrig, welcher denn auch wirklich die Ansicht vertritt, daß selbst unvordenkliche Gewohnheiten dem Tridentinum gegenüber recht- und kraftlos sind. Er hält dafür, daß alles, was wider ein mit der Klausel decernimus irritum versehenes Gesetz geschieht, nicht nur für ungiltig sondern für ein Verderbniß und einen Mißbrauch zu erachten sei. [4]) Mit dieser Ansicht scheint er aber ganz allein dazustehen, weshalb es auch nicht nothwendig ist, dieselbe hier näher zu untersuchen. [5])

Hiemit wären wir bereits zu jener Zeit und bei denjenigen Auktoren angelangt, von denen Aichner sagt: „Non multo post Concilium Tridentinum coepit apud canonistas dictio invalescere: contra Concilium Tridentinum non admittitur consuetudo“. [6]) Benedikt XIV. beruft sich auf Pitonius, dieser auf de Luca, Pignatelli, Garcias; alle diese sind die Gewährsmänner

---

in dispositione adest decretum irritans, firmant Geminianus, Johannes Andreae, Francus, Garcias, Pax Jordanus“.

[1]) De jurisdictione et de foro competente disc. 95 n. 7; disc. 41 n. 1 ss.; de canonicis et capitulo disc. 3 n. 3; disc. 10 n. 3.

[2]) De canonicis et capitulo disc. 11 n. 6—8.

[3]) De beneficiis p. V. c. IV. n. 180; p. XI. c. V. n. 149—165.

[4]) Consultationes canonicae tom. I. consult. 134 n. 16: „Concilium (Tridentinum) habet decretum irritans, quod operatur, ut non possit induci contrarius usus... facitque ut consuetudo statim nata censeatur exstincta semperque retineat nomen corruptelae“.

[5]) Auch Fagnanus in c. Non amplius 1. De institutionibus n. 30 wird citirt. Jedoch er handelt hier nur von den Gewohnheiten, welche einer mit dem irritirenden Dekret versehenen Konstitution zuwiderlaufen, und scheint, nach den von ihm citirten Auktoren ebenfalls von einer weniger als unvordenklichen Gewohnheit zu sprechen. — Barbosa (Collectanea ad Conc. Trid. sess. I. n. 5) und Gonzalez (Ad regul Concell. gl. 15 n. 37) behaupten lediglich, daß die Klauseln der Konstitutionen Pius IV. sich auf das Konzil von Trient beziehen, sprechen sich aber über die Tragweite derselben nicht aus.

[6]) Vgl. oben S. 454 Anm. 2.

der neueren Schriftsteller; weder von diesen, noch von den genannten älteren finden wir aber solche Vordermänner angezogen, welche speciell die Gewohnheiten gegen das Trienter Konzil verwerfen, wohl aber verschiedene Auktoren, die in größerem oder geringerem Umfange Gewohnheiten gegen ein mit der irritirenden Klausel versehenes Gesetz die Rechtsgiltigkeit absprechen. Zum Beweise dieses letzteren Satzes dienen den Kanonisten des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts vornehmlich mehrere Entscheidungen der Sacra Rota, während die neueren sich vorzugsweise auf die beständige Verwerfung der gegengesetzlichen Gewohnheiten seitens der hl. Konzilskongregation berufen. Indessen erhellt aus dem bisher Gesagten schon zur Genüge, daß besonders in der ältern Zeit den unvordenklichen Gewohnheiten Rechtskraft gegen das decretum irritans und gegen das Trienter Konzil sowohl von den Kanonisten als auch, wie sich aus dem über Pitonius Gesagten ergibt, von dem Tribunal der Rota, zuerkannt wurde. Es ist nun unsere Aufgabe die einzelnen Beweismomente, welche wider die dem Tridentinum entgegenstehenden Gewohnheiten vorgebracht werden, kurz darzulegen und zu prüfen. Beginnen wir für dieses Mal mit dem Grunde, welcher eine weniger ausführliche Behandlung erheischt, um in einem folgenden Artikel auf die beiden hauptsächlichen Einwürfe, die irritirenden Zusätze zu den Konstitutionen Pius IV., sowie die Haltung der Konzilskongregation näher einzugehen.

§. 3. Die Rationabilität der Gewohnheiten gegen das Trienter Konzil.

17. Unter den Gründen, welche gegen die Gewohnheiten wider die Trienter Verordnungen angeführt werden, fanden wir auch den, daß sie alle oder doch wenigstens sehr viele unter ihnen als Mißbräuche anzusehen seien. Das Konzil von Trient, sagt man, wurde dazu berufen und hat den Zweck verfolgt, die Kirche von den eingerissenen Verderbnissen zu reinigen, die verfallene Kirchenzucht wiederherzustellen. Wenn wir nun im Folgenden diesen Grund einer Beurtheilung unterziehen, so kann es nicht unsere Aufgabe sein, die einzelnen jetzt noch bestehenden Gewohnheiten zu durchgehen, und sie auf ihre Rationabilität zu prüfen. Unsere Frage bezieht sich ja ganz allgemein auf die Gewohnheiten gegen die Trienter Disziplinardekrete, mögen dieselben jetzt noch bestehen

oder bereits zu existiren aufgehört haben oder auch nur im Bereiche der Möglichkeit liegen. Wir haben hier nur einige allgemeine Gesichtspunkte darzulegen, von welchen man bei seinem Urtheile auszugehen hat, um zwischen zu großer Strenge und zu weit gehender Nachgiebigkeit die rechte Mitte einzuhalten. Nur gelegentlich können wir die aufgestellten Grundsätze auf etwa noch vorhandene Gewohnheiten anwenden.

18. Daß das Konzil von Trient manchen Uebelständen in der Kirche entgegengetreten ist und sie wirklich aufgehoben hat, läugnet gewiß Niemand; aber man hat eine viel zu geringschätzige Meinung von den Verordnungen desselben, wenn man annimmt, dieselben stellten sich lediglich Mißbräuchen entgegen. Sie gleichen bei Weitem nicht jener gefährlichen Bahn, von welcher ein Ausweichen nach der einen Seite gleichbedeutend ist mit dem Sturze in den Abgrund des Verderbnisses. Kann man denn etwa die Verleihung der Kuratbenefizien ohne voraufgehenden Konkurs einen Mißbrauch nennen? Oder sollte die Anerkennung der klandestinen Ehen als giltiger Verbindungen, wie sie jetzt noch stattfindet in jenen Gegenden, in welchen das cap. Tametsi nicht promulgirt oder durch Gebrauch eingeführt ist, eine Verderbniß sein? Und falls durch eine Gewohnheit einzelne Strafbestimmungen aufgehoben, dafür aber andere eingetreten sind, welche den besonderen Verhältnissen der betreffenden Diözese oder des Landes mehr angepaßt sind und vielleicht auch nicht weniger empfindlich die Schuldigen treffen, so sollte dieser gegengesetzliche Gebrauch eine Schädigung der Kirchendisziplin zur Folge haben? Dann wäre es, angesichts der ganz besondern Vorsehung Gottes für seine Kirche, sehr zu verwundern, daß diese und eine Menge anderer Bestimmungen nicht viele Jahrhunderte früher gegeben wurden. Man schätzt die Thätigkeit der hl. Kongregation des Konzils und die Sorge des hl. Stuhles viel zu gering, wenn man glaubt, die Kurie mit ihrem Oberhaupte begnüge sich mit dem Nichtvorhandensein von Mißbräuchen in der Kirche, sie strebe nicht nach höheren Zielen, nicht nach größerer Vollkommenheit der kirchlichen Gesetzgebung und nach höherer Blüthe der Kirchendisziplin. Daher ist es viel zu hart und läßt sich gar nicht begründen, wenn man die sämmtlichen Gewohnheiten gegen die Trienter Disziplinarbestimmungen als Mißbräuche und Verderbnisse brandmarken will.

Als Norm für den moralischen Werth einer wider ein Gesetz sich bildenden Gewohnheit gibt Gregor IX. an, wie bereits oben bemerkt wurde, daß dieselbe rationabilis, vernunftgemäß sein müsse. Wir haben hier auf diesen Begriff näher einzugehen. Die Art und Weise der Einführung einer Gewohnheit mag oft sündhaft und daher wider die Vernunft sein, den objektiven Charakter derselben berührt das nicht. Das Gesetz verlangt aber nur von diesem, nicht von der ersteren die Vernunftgemäßheit. Und da von der Gewohnheit nur verlangt wird, daß sie rationabilis sei, so geht ihr, wenngleich sie den Werth und die Vollkommenheit des Gesetzes, welchem sie entgegensteht, nicht erreicht, darum diese Eigenschaft noch nicht ab. Pichler drückt diesen Gedanken mit den Worten aus, die Gewohnheit brauche nicht positiv, sondern nur negativ vernünftig zu sein. [1]) Er will sagen, die Gewohnheit dürfe wohl der Vernunft nicht widersprechen, brauche aber nicht weder irgend einen, noch viel weniger den größtmöglichen Grad von Vollkommenheit zu erreichen. Die Behauptung, die Kirchengesetze und somit auch die Gewohnheiten müßten jedes Mal diesen erreichen, würde eine ganz unerhörte Anforderung in sich schließen, und ihre Falschheit ließe sich aus der Geschichte der von der kirchlichen Obrigkeit ausgehenden Gesetze leicht erweisen. Die Verordnungen sind mannigfachem Wechsel unterworfen und widersprechen sich einander, ohne daß dieser Widerspruch immer durch die Zeitumstände vollkommen begründet wäre. Jedoch bemerkt Pichler sehr gut, daß eine negative rationable Gewohnheit zumeist auch positiv der Vernunft entspreche. [2]) Jedenfalls

---

[1]) Consuetudo .... debet esse rationabilis saltem negative .... Addidi saltem negative, h. e. non debet adversari juri naturali aut divino, non rectae rationi aut bonis moribus, nec indecentiam, nimiam licentiam vel occasionem peccandi secum ferre, non repugnare religioni nec demum a jure positivo humano esse reprobata tanquam corruptela. Pichler, Candidatus jurisprudentiae, tit. de consuetudine n. 7.

[2]) Fateor tamen vix esse possibile, ut consuetudo dictis rebus non adversans non simul positive rationabilis sit propter aliquam rationem generalem, v. g. quod stante tali consuetudine, quae forte est contra legem, suavius regatur populus, diminuatur legum copia, tollantur conscientiarum laquei etc. Etiamsi igitur non appareret aliqua ratio specialis, quae consuetudinem reddat positive pro-

besteht die rechtliche Vermuthung nicht nur der negativen sondern auch der positiven Rationabilität für eine bereits eingeführte Gewohnheit, und diese Vermuthung steigert sich um so mehr, je länger die Gewohnheit bereits gedauert hat. Auch Suarez stimmt mit dieser Unterscheidung zwischen positiver und negativer Rationabilität vollkommen überein. Er verlangt allerdings, daß außer der letzteren noch ein bestimmter Grund vorhanden sei zur Einführung einer Gewohnheit und zur Rechtskraft derselben, hält aber die allgemeinen und regelmäßig zutreffenden Gründe der milderen Regierung der Unterthanen, Verhütung größeren Uebels für ausreichend, und daher ist auch nach ihm, wofern ein Gebrauch nur nicht der Vernunft widerspricht, die positive Vernunftgemäßheit anzunehmen. [1])

19. Die bisher dargelegte Auffassung der Rationabilität der Gewohnheiten und Gesetze ist von den Kirchenrechtslehrern allgemein angenommen. [2]) Einer vernunftgemäßen Gewohnheit stellen sie den Mißbrauch, die Verderbniß entgegen, so daß es gleichbedeutend ist zu sagen, eine Gewohnheit sei nicht rationabel und sie sei ein Mißbrauch. Von diesem letzteren und damit zugleich von der vernunftgemäßen Gewohnheit eine eigentliche Definition zu geben, haben sich die Kanonisten wenig bemüht. Viele stellen das Urtheil über dieselben einfach dem Richter anheim, vor dessen Tribunal die Rechtssache gebracht wird, welche eine derartige Entscheidung erheischt. Damit ist nun wohl wenig geschehen, zumal da ein Richter nicht willkürlich urtheilen darf und daher selbst irgend welcher Kennzeichen bedarf, um in dem ihm vorliegenden Falle zwischen rationabel und irrationabel richtig zu unterscheiden. Andere geben zur Beurtheilung

---

babilem, quia v. g. minuendis servit litibus, tranquillitatem fovet publicam etc., tamen talis ordinario erit. L. c. n. 7.

[1]) Ut tollatur lex, non est necessaria specialis utilitas, vel honestas in ipsa materia, sed satis est, quod ablatio talis obligationis non sit contra utilitatem publicam, quia licet aliquam tollat, aliunde compensatur vel tollendo occasionem majoris mali vel conciliando animos subditorum, ut suavius gubernentur. Suarez l. c. c. XVIII. n. 9.

[2]) Vgl. Reiffenstuel, tit. De consuetudine n. 31; Engel, eod n. 11; Schmalzgruber, eod. n. 7; Wiestner, eod. n. 11 ss.; De Angelis, eod. n. 6.

dieser Seite der Gewohnheit, wie schon oben bemerkt wurde, nur die Vergleichung mit einem Gesetze an, indem sie sagen, das könne Gegenstand einer Gewohnheit sein, was Gegenstand eines Gesetzes sein könne. Reiffenstuel sagt über diese Erklärung nicht ganz mit Unrecht, daß sie einen dunklen Ausdruck mit einem andern gleich dunklen zu beleuchten suche.[1]) Nicht wenige Kanonisten halten die Gewohnheiten für rationabel, welche weder gegen das Naturrecht, noch gegen das positive göttliche Gesetz verstoßen. Diese Begriffsbestimmung läßt jedoch in der einfachen Form, wie sie gegeben ward, eine zu laxe Auffassung zu, indem Manches, was von der Kirche ausdrücklich als Mißbrauch und Unsitte erklärt wurde, wenigstens nicht direkt gegen das Naturrecht oder das positive göttliche Gesetz verstößt. Deshalb erweitern andere die zuletzt gegebene Erklärung und ziehen in sie verschiedene Merkmale hinein, um eine vernunftgemäße Gewohnheit von der irrationablen zu unterscheiden. So z. B. sagt Reiffenstuel[2]): „Ea consuetudo generatim loquendo est irrationabilis, quae vel juri naturali aut divino adversatur, vel a jure canonico reprobatur, vel peccandi licentiam aut occasionem praebet, vel alia ratione communi utilitati perniciosa est; quae vero in nullo horum deficit, censetur rationabilis.“ [3]) Phillips sucht diese Erklärung auf einen möglichst kurzen Ausdruck zu bringen.[4]) Er geht von dem Sinne aus, den das Wort ratio sehr oft in den Quellen des kanonischen Rechtes hat, nach welchem unter demselben „jene höchste göttliche Vernunft zu verstehen ist, welche mit dem in dem göttlichen Gesetze zu den Menschen ausgesprochenen Willen Gottes eines ist.“ Rationabel ist ihm darnach dasjenige, was mit dem göttlichen Gesetze, welches aus der Naturordnung hervorleuchtet oder durch positive Offenbarung uns mitgetheilt ist, und mit den Principien, welche auf dem Wege vernünftiger Schlußfolgerung aus diesem göttlichen Gesetze zu ent-

---

[1]) Haec responsio, quamvis ceteroquin sit bona, videtur explicare rationabilitatem consuetudinis per aeque obscurum; illico enim redit quaestio, quaenam lex generatim censenda sit rationabilis. L. c. n. 33.

[2]) Tit. De consuetudine n. 34.

[3]) Vgl. Pichler, l. c. n. 7 (oben n. 18); Schmalzgruber, l. c. n. 7.

[4]) Kirchenrecht a. a. O. §. 166 S. 755 ff.

nehmen sind, übereinstimmt. Mit andern Worten, eine Gewohnheit ist dann rationabel, wenn sie dem göttlichen Gesetze weder unmittelbar noch mittelbar widerspricht. Der Versuch, welchen Phillips macht, alle verschiedenen Elemente, welche Reiffenstuel und andere in ihre Erklärungen zusammengetragen, in der seinigen wiederzufinden, scheint ihm auch wirklich gelungen zu sein.

20. Das Gesagte wird genügen, um über die Gewohnheiten gegen das Konzil von Trient ein sicheres Urtheil zu ermöglichen, und es wären damit wohl auch viele derselben von dem Vorwurfe der Irrationabilität und des Mißbrauches gereinigt. Die Gesetze gegen den Konkubinat der Kleriker, welche das Tridentinum neu einschärfte und mit weiteren Strafen sanktionirte (Sitz. 25 Kap. 14), richten sich gegen ein Verderbniß, gegen Uebertretung des Naturgesetzes, der göttlichen und kirchlichen Gebote. Uebertretungen derselben könnten, wären sie auch noch so allgemein, den Charakter gesetzmäßiger Gewohnheiten nie annehmen. Die Residenzpflicht der Bischöfe und ordentlichen Seelsorger wurde vor dem Tridentinum mannigfach außer Acht gelassen. Wenngleich es sich nicht leicht bestimmen läßt, in wie weit diese Vernachlässigung gegen das Naturgesetz, gemäß welchem man an die durch eine Art von Kontrakt übernommene Verpflichtung gebunden ist, oder gegen das göttliche Gebot, welches den Hirten befiehlt auf ihre Herde Acht zu haben, verstößt, so führte doch die damals eingerissene losere Praxis zu vielen Unordnungen, zum Verfall der Kirchendisziplin, zu einer bedenklichen Abnahme des christlichen Lebens und des katholischen Glaubens unter dem Volke. Eine rechtmäßige Gewohnheit bestand auch in dieser Hinsicht nicht, und wird sich auch, wenigstens in größerem Umfange, wohl nicht bilden können. Wenn hingegen das Trienter Konzil z. B. festgestellt hat (Sitz. 22 Kap. 9), daß alljährlich dem Bischofe über die Vermögensverwaltung aller zur Diözese gehörigen auch der Kapitels-Kirchen Rechenschaft abgelegt werden soll, so ist dieses Gesetz gewiß sehr heilsam. Aber wofern etwa eine Kapitelskirche durch Präskription oder alle diese Kirchen einer Diözese durch präskribirende Gewohnheit sich das Recht erwürben, diese Rechenschaft nur bei der kanonischen Visitation, wenngleich diese seltener als jedes Jahr stattfände, abzulegen, so könnte eine solche Gewohnheit sicher noch nicht Mißbrauch genannt werden, da ja durch die Ueberwachung des Kapitels über die Vermögensverwaltung

hinreichend dem Eintritte etwaiger Uebelstände vorgebeugt ist. Dasselbe läßt sich von der Abhaltung der Diözesan- und Provinzialsynoden sagen. Sie sind allerdings, wenn sie in der rechten Weise gehalten werden, mächtige Hebel zur Aufrechterhaltung und Hebung der kirchlichen Disziplin unter dem Klerus und den Gläubigen; aber daß die Vortheile, welche die Kirche durch sie anstrebt, auf keine andere Weise können erreicht werden, und durch ihre Nichtabhaltung dem positiven Verfalle der Kirchenzucht Eingang verschafft werde, läßt sich wohl nicht behaupten. Um so weniger könnte man z. B. die Gewohnheit als Mißbrauch erklären, gemäß welcher die Synoden nicht nach Ablauf des vom Tridentinum vorgeschriebenen Termins von einem Jahr für die Diözesan-, von drei Jahren für die Provinzialsynoden, stattfänden, sondern erst nach längeren Zwischenräumen, wie dreier Jahre für die Diözesan-, und zehn Jahre für die Provinzialsynoden. Und doch wäre die letztere Praxis auch gegen die ausdrückliche Tridentinische Bestimmung. Es geht aus den angeführten Prinzipien hervor, daß man ganze Reihen von Trienter Dekreten angeben kann, deren Derogirung auf dem Wege der Gewohnheit oder der Präskription als Verderbniß zu bezeichnen, offenbar gegen die allgemeine und wohlbegründete Anschauung der Kirchenrechtslehre wäre. Gewiß war die ausgedehnte Exemtion vieler Kathedral- und Kollegialkapitel von der bischöflichen Jurisdiktion vor dem Tridentinum die Quelle mancher Uebelstände, aber daß einzelne Kapitel in einzelnen Punkten, in denen sie das Tridentinum wieder der Gerechtsame des Bischofs unterstellt hat, gegen diese präskribiren könnten, ohne daß die Gefahr einer Unsitte sich einstellte, läßt sich auch nicht bestreiten. Dasselbe gilt in noch höherem Grade von den religiösen Orden betreffs jener Dinge, in welchen ihre Exemtion von der bischöflichen Jurisdiktion durch das Tridentinum eingeschränkt wurde.

21. Wenngleich nun auch zugegeben werden muß, daß Mißbrauch und Verderbniß ein Gesetz nie aufheben können, trotzdem daß sie allgemein in einem Lande oder in einer Diözese, sogar seit unvordenklichen Zeiten sind, so verfehlen doch die Kanonisten nicht zu bemerken, daß eine und dieselbe Gepflogenheit unter gewissen Umständen Mißbrauch, unter andern löbliche Praxis sein könne. Sie stellen nämlich die Frage, ob Gebräuche, welche authentisch als Verderbnisse gebrandmarkt sind, nie Gesetzeskraft erlangen können;

und antworten dann auf diese Frage, es sei das dann möglich, wenn durch die geänderten Umstände die betreffenden Gewohnheiten den Charakter eines Mißbrauches verlieren. Suarez [1]) nennt diese Ansicht, indem er auf Covarruvias [2]) und Sanchez [3]) verweiset, welche viele Auktoren citiren, eine allgemeine. Er wirft die Frage auf, ob es von der Regel, daß einem Gesetze durch eine entgegenstehende Gewohnheit könne derogirt werden, auch Ausnahmen gebe. Nachdem er dann sich dahin ausgesprochen, daß nicht nur die irritirenden Gesetze durch eine konträre Gewohnheit können aufgehoben werden, — eine Ansicht, an welcher jetzt nach der oben (S. 450) citirten Stelle des Breves Pius VII. an den Kurfürsten Karl von Dalberg über die Gewohnheit gegen das Tridentinische cap. Tametsi nicht mehr gezweifelt werden kann — sondern auch jene Bestimmungen, bezüglich deren der Papst ausdrücklich die Bildung konträrer Gewohnheiten verboten hat, gibt er zu, daß wenn ein Gebrauch authentisch als verderblich gekennzeichnet ist, er dem Gesetze gegenüber aller Rechtskraft entbehre. Wofern jedoch, setzt er hinzu, die Umstände sich derartig ändern, daß der Mißbrauch diesen Charakter verliere, trete die allgemeine Regel wieder ein, daß eine Gewohnheit dem ihr entgegenstehenden Gesetze derogiren könne. [4]) Der innere Grund dieser letzteren Behauptung liegt auf der Hand und wird von den Kanonisten an den betreffenden Stellen gebracht. Wenn das, was als Mißbrauch verboten und aller Rechtskraft baar erklärt ist, rationable Gewohnheit, ja vielleicht sehr löbliche Praxis wird, so fällt diese eben nicht mehr unter das Verbot oder die

[1]) L. c. c. XIX. n. 23.

[2]) Variarum resolutionum l. III. c. XIII. n. 4.

[3]) De matrimonis l. VII. c. IV. n. 14: Frequens ac verissima sententia habet, quoties lex reprobat consuetudinem ut iniquam et ipsi etiam futurae derogat, posse ex nova causa induci consuetudinem adversas eam legem. Quippe nova causa tollit iniquitatem, quae inesse videbatur consuetudini eo tempore, quo lex ipsam ut iniquam reprobavit. Für diese Ansicht citirt er dann mehr als zwanzig Auktoren.

[4]) Saepe contingit, ut consuetudo, quae uno tempore erat rationabilis, in alio non sit; ergo idem e contrario potest contingere; ergo si id contingat in aliqua consuetudine reprobata per legem, non obstante reprobatione desineret esse irrationabilis... ergo jam tunc poterit illa lex abrogari tali consuetudine. Suarez l. c.

authentische Erklärung, da diese nur von Mißbräuchen reden; sie fällt vielmehr unter die rationabeln Gewohnheiten, denen das cap. fin. De consuetudine die Kraft beilegt, Gesetze aufzuheben, wenn sie nur in der gehörigen Weise verjährt sind.

Weisen wir die Möglichkeit einer solchen Veränderung von Umständen, die einen Mißbrauch in eine rationabele Gewohnheit umgestaltet, an einem konkreten Beispiele nach. Eine der ersten, ja die vornehmste Aufgabe der Kapitel, sowohl der Kathedral- als Kollegiatkirchen ist das gemeinschaftliche Chorgebet. Tritt hierin Nachlässigkeit ein, so leidet darunter nicht nur der öffentliche Gottesdienst, welcher durch die würdige Abbetung oder den Gesang des täglichen Offiziums und die feierliche Darbringung des heiligen Meßopfers sehr gefördert wird; es wird durch die Vernachlässigung des Chores dem Müssiggange der Kapitularen und damit den verschiedensten Uebertretungen der kirchlichen Disziplin Vorschub geleistet. Man kann es sonach als Mißbrauch bezeichnen, der das Gesetz der täglichen Verrichtung des Chorgebetes nicht aufheben kann, wenn dieses vernachlässigt wird. Wenn sich aber die Umstände so geändert haben, wie es z. B. in Deutschland betreffs der Kathedral- und Metropolitankapitel durchgängig der Fall ist, daß die Kapitularen mit anderweitigen Arbeiten, wie mit der Verwaltung der umfangreichen Diözesen, welche weder vom Bischofe allein, noch von Nicht-Kapitularen mit dem wünschenswerthen Erfolge geführt werden kann, so überhäuft sind, daß die Pflicht des Chorgebetes neben diesen nicht erfüllt werden kann, so ist die Gewohnheit, je nach den Umständen einen nur geringen Theil desselben zu persolviren, wohl nicht mehr Mißbrauch zu nennen. Die Uebelstände, welche sonst durch die Vernachlässigung des Chorgebetes herbeigeführt werden, sind nun nicht mehr zu befürchten; der gänzliche oder theilweise Mangel eines feierlichen Gottesdienstes, um auch diesen Umstand nicht außer Acht zu lassen, wird durch andere Vortheile aufgewogen. Demnach wäre, falls nichts anderes im Wege stünde, diese Gewohnheit fähig, das Gesetz, dem sie widerspricht, außer Kraft zu setzen.

Begriff, Nutzen und Methode der Dogmengeschichte.

Von Canonicus Prof. Dr. Katschthaler.

Die Dogmengeschichte ist, als specielle theologische Disciplin betrachtet, nicht alt, sondern relativ jung, und reicht nicht über das 17. Jahrhundert hinauf. Auch ist nicht zu leugnen, daß dieselbe, als einzelner Lehrgegenstand genommen, protestantischen Urspungs ist. Wenn auch die Vorarbeiten auf diesem, wie auf allen andern christlich-theologischen Lehrgebieten, katholischen Vätern früherer Jahrhunderte angehören, [1]) wenn z. B. in den Werken Petau's das dogmenhistorische Material massenhaft aufgespeichert sich findet, so daß jeder Dogmenhistoriker zu diesem Werke seine Zuflucht nehmen muß, und sogar auch protestantische, wenn sie anders etwas Gediegenes zu Tage fördern wollen, nach Petau zu greifen genöthigt werden; wenn Petau, und zwar nicht mit Unrecht, der Vater der Dogmengeschichte genannt wird: so bleibt dennoch wahr, daß wir bei keinem katholischen Gelehrten vor dem 19. Jahrhundert ein specielles dogmenhistorisches Hand- oder Lehrbuch vorfinden; bleibt dennoch wahr, daß wir selbst in dem Werke Petau's „Dogmata theologica" nicht so sehr eine Dogmengeschichte, als vielmehr eine Dogmatik vorliegen haben. Die ersten speciell dogmenhistorisch

[1]) Hieher gehören aus den ältern Werken der Griechen: Irenaeus († 202), adv. haereses; Epiphanius († 403), Panarion (Heilmittelkasten) adv. 80 haereses; Theodoretus († 457 oder 458), Haeret. fabularum compendium; Joh. Damascenus († 754), de haeresibus. Aeltere Werke der Lateiner: Philastrius († 387), de haeresibus; Augustinus († 430), de haeresibus, und fast alle andern Werke desselben. Neuere Werke: Petavius, Dogmata theologica (ed. 1644 u. f.); Thomassinus, Dogmata theologica (ed. von 1684 ab). 2c.

angelegten Schriften gehören den Protestanten an, und erst, als eine stattliche Reihe von dogmenhistorischen Lehr- und Handbüchern protestantischer Theologen schon vorlagen,[1]) traten auch die katholischen Theologen[2]) in die Arena, veranlaßt vorzüglich durch die irrthümlichen Darstellungen der Protestanten, und wohl auch gedrängt durch das im 19. Jahrhundert wieder neu erwachte katholische Glaubensbewußtsein.

Der Umstand, daß die Dogmengeschichte, als specielle Disciplin gefaßt, protestantischen Ursprungs ist einerseits, — andrerseits die irrthümliche Darstellung derselben, wie sie bei den Protestanten vielfach sich vorfindet, hatte zur Folge, daß von manchen Katholiken die Dogmengeschichte mit scheelen Augen angesehen wird. Einige Worte zur Vertheidigung dieser Disciplin werden daher am Platze sein, und ich glaube am besten dies zu bewerkstelligen, wenn ich Einiges über Begriff und Aufgabe der

---

[1]) Z. B. die dogmenhistorischen Lehrbücher von Baieri, Ausgb. 1689; Forbesius, Ausgb. 1645; Gaab, Ausgb. 1790; Plank (1781—1800), Geschichte der Veränderungen des protestant. Lehrbegriffs; Münscher (1797), Handb. der christl. Dogmengesch.; derselbe (1819), Lehrb. der christl. Dogmengesch.; Münter, Handb. der Dogmengesch.; Baumgarten-Crusius (1832), Lehrb. der Dogmengesch; derselbe (1840), Compendium der christl. Dogmengesch; Lenz (1834), Gesch. der christl. Dogmen; Beck (1848), Christl. Dogmengesch.; Thomasius (1874 ff.), Die christl. Dogmengesch. rc.

[2]) Schnappinger, Entwurf der kathol.-christl. Religions- und Dogmengesch. (1807); Rueff, Primae lineae historiae theol. (1824); Klee (1837—38), Lehrb. der Dogmengesch., (das aus dem Buchhandel schon lange verschwundene Werk würde, wenn das patristische Materiale nach dem heutigen Stande der Wissenschaft gesichtet, und die neuestens zugewachsenen Errungenschaften in der Entwicklung einiger Dogmen eingefügt würden, neu aufgelegt, ein sehr brauchbares Lehrbuch der Dogmengeschichte abgeben; und würde sohin in der Herderschen theol. Bibliothek eine unliebsame Lücke ausgefüllt werden); Hilgers (1837), Kritische Darstellung der Häresien und der orthodox. dogmat. Hauptrichtungen; Ginoulhiac, Erzbisch. von Lyon († 1875), Dogmengesch.; Newmann, Versuch einer Darstellung der Dogmenentwicklung (nur in englisch. Spr.); Zobl (1865), Dogmengesch der kathol. Kirche; Schwane (1862), Dogmengesch. der vornicän. Zeit; derselben Dogmengesch. der patrist. Zeit; Werner, Geschichte der polem. und apolog. Literatur; Bach (1873 ff.), Dogmengesch. des Mittelalters 2. Bd.

Dogmengeschichte sage; dann wird sich von selbst der Schluß abheben: die Dogmengeschichte ist von nicht geringem Werthe, nicht bloß für einzelne theologische Disciplinen, sondern für die Theologie überhaupt.

Begriff.

Es soll zuerst nur eine vorläufige Definition der Dogmengeschichte gegeben, und der volle Begriff derselben erst am Ende bestimmt werden.

Dogmengeschichte ist zusammengesetzt aus Dogmen und Geschichte. Dogma bedeutet etymologisch das Beschlossene, Festgesetzte; bei Schriftstellern des heidnischen Alterthums findet man das Wort in der Bedeutung von Meinung, Beschluß, Verordnung. Die Lehrsätze der Philosophen ebenso, wie die durch Volksbeschluß sanctionirten Gesetze wurden „Dogmen" genannt.

Die Väter der Kirche bezeichneten mit diesem Worte sowohl die Lehrsätze als die Sittennormen des Christenthums; bald wurde aber dieses Wort von den Kirchenschriftstellern ausschließlich für die Glaubenslehren der christlichen Religion fixirt. [1]) „Dogmen" nach dem heutigen kirchl. Sprachgebrauche sind: von Gott geoffenbarte Wahrheiten des Glaubens; — und wenn man das Wort „Dogmen" im engern Sinne nimmt, so versteht man darunter von Gott geoffenbarte Wahrheiten des Glaubens, die von der Kirche als solche vorgestellt sind. Dogmen sind also der kirchliche Lehrbegriff.

Geschichte, im allgemeinsten Sinne genommen, ist Erzählung des Geschehenen. Die Geschichte zeigt die Veränderungen an den Dingen; ihre Bedingung ist die Veränderlichkeit des Gegenstandes; wo keine Veränderung, da ist keine Geschichte. Hiemit wäre Dogmengeschichte die Erzählung dessen, was an den Glaubenswahrheiten, an dem kirchlichen Lehrbegriffe der Veränderung anheimfällt.

Wie, sind also die Dogmen der Kirche der Veränderung unterworfen, sind dieselben im Laufe der Zeit entstanden, geändert, verworfen worden? Um verstehen zu lernen, im welchem Sinne von einer Veränderung auf dem kirchlichen Lehrgebiete oder, besser gesagt, von einem Forschritte hierin, und somit von einer Geschichte desselben die Rede sein kann, ist es nothwendig, auf die vorzüg-

---

[1]) Schwane, Dogmengesch. der vornicän. Zeit. Bd. 1 S. 1.

lichsten irrthümlichen Anschauungen über Dogmengeschichte Rücksicht zu nehmen. Indem ich also daran gehe, die genauere Begriffsbestimmung der Dogmengeschichte zu geben, werde ich zuerst negativ zu Werke gehen, werde sagen, wie man Dogmengeschichte nicht zu fassen habe; dann erst werde ich den positiven Weg der Begriffsbestimmung betreten, d. i. zeigen, wie Dogmengeschichte in Wirklichkeit zu fassen sei.

Negativer Weg. Es gibt zwei Gruppen von irrthümlichen Anschauungen; zur ersten gehören die, welche sozusagen per defectum, in die zweite die, welche per excessum irrig sind. Es gab solche, welche das Bleibende und Stillstehende an dem Dogma zu sehr betonten und behaupteten, die göttlichen Wahrheiten wären den Aposteln in genau fixirten Formeln als ein todtes Besitzthum übergeben worden, an dem sie nichts Anderes zu thun hätten, als es dem Gedächtnisse recht treu einzuprägen und Allen in derselben Form zu überliefern. Wohl begegnet man auch heutzutage zuweilen der Anschauung, daß die Dogmatik eine pure Gedächtnißsache sei, und der Lehrer der Theologie keine andere Aufgabe habe, als den Theologen zu drillen. Da indeß diese Anschauung doch nur ganz vereinzelt dasteht, so werde ich hierüber nichts Weiteres mehr sagen und im Ferneren nur auf diejenigen Anschauungen Rücksicht nehmen, welche das Werdende und Wandelbare betonen. Auch diese kann man wieder in zwei Categorien theilen; in die rationalistische (und semirationalistische) und in die supra-rationalistische oder besser supranaturalistische Richtung.

Die rationalistische Richtung. Es gab und gibt noch heute solche, welche nicht bloß das unfehlbare Lehramt der Kirche, sondern sogar den göttlichen Ursprung der Wahrheit des Glaubens leugnen, denen die Dogmen nichts anderes sind, als der Ausdruck der jeweiligen religiösen Ueberzeugung, welche sich in den verschiedenen Zeitaltern durch die religiösen Bedürfnisse der Menschen selbst, durch die verschiedene Fähigkeit und Geistesrichtung der Lehrer, unter welchen Christus den ersten Platz einnähme, durch den Einfluß der jeweiligen Philosophie und verschiedene andere Umstände herausgebildet hätte. [1])

[1]) Dahin gehören die dem Rationalismus verfallenen Protestanten; viele der protestantischen Dogmenhistoriker, selbst von den

Andere anerkennen zwar den göttlichen Ursprung der Dogmen; sie geben zu, daß Gott den Menschen die Wahrheiten in der hl. Schrift übergeben habe, stellen aber doch das unfehlbare Lehramt in der Kirche in Abrede und behaupten, Gott habe die Wahrheiten puren Menschen zur Verwaltung und Bearbeitung übergeben; die Menschen hätten demnach nach ihrem subjectiven Ermessen die Wahrheiten aus den hl. Schriften zu erheben und auszulegen. [1])

Andere geben die göttliche Offenbarung der Dogmen und auch das Lehramt der Kirche zu, denken sich jedoch die christl. Offenbarung nur als eine keimartig gemachte, welche unter dem Beistande des hl. Geistes zwar, aber vorzugsweise durch die Thätigkeit der menschlichen Vernunft substantiell zu entwickeln sei. [2])

---

bessern und besten derselben z. B. Münscher. Die meisten diesbezüglichen protestantischen dogmenhistorischen Werke sind von der Vorstellung beherrscht, der christliche Lehrbegriff sei auch der Substanz nach veränderlich; die einzelnen christlichen Dogmen seien auch ihrem Inhalte nach durch Herausstellung der Gegensätze allmählig entstanden, durch Forschung großer Lehrer aufgefunden worden, seien im Laufe der Zeit vielfach modificirt, theilweise beim Anbrechen des reinen Gottesbewußtseins wieder aufgegeben worden. Dahin gehören auch die idealistischen Philosophen unseres Jahrhunderts mit ihren wissenschaftlichen Umdeutungen der Dogmen, z. B. Schelling, Hegel.

Die Theologen, welche zu den Vorarbeiten des Vatican. Concils berufen worden sind, schreiben hierüber (cf. Friedrich, Documenta ad illustrandum Conc. Vatican. II, 25): Dicere solent plerique recentiores pantheistae, in fide christiana idem revera contineri, quod in philosophia pantheistica docetur; sed discrimen maximum esse in forma concipiendi et intelligendi rem eandem. Fidem, inquiunt, esse formam infimam concipiendi veritatem, speculationem pantheisticam esse formam supremam et perfectissimam. In fide enim christiana, ajunt, non intelligitur veritas in seipsa, sed suscipitur sub conceptibus rerum singularium et sensibilium et sub symbolicis velaminibus; speculationis autem est, ipsam puram veritatem in se comprehendere. Cf. Katschthaler, Theologia dogm. t. I. p. 110 ss.: t. II. p 291.

[1]) Dahin gehören die Protestanten überhaupt mit ihrem subjectivistischen Schrifterklärungsprincipe.

[2]) Das sind vorzüglich die Güntherianer. Nach Günther besteht das den Aposteln überlieferte depositum fidei nur aus historischen Thatsachen und einigen wenigen Grundanschauungen, welche das Materiale und den Keim bilden sollten, woraus durch die menschliche Vernunft

Daß nach diesen Auffassungen ein ewiges Schwanken in den kirchl. Lehrbegriff hinein kommt, daß somit ein steter Wechsel der Dogmen, ein Preisgeben dieser, ein Aufstellen anderer, hiemit eine Geschichte der Dogmen entstehen müsse, liegt auf der Hand. Und in der That hat sowohl der Rationalismus, als der Protestantismus

---

(freilich auch unter dem Beistande des hl. Geistes) das corpus der kirchlichen Glaubenslehre nach und nach synthetisch zu entwickeln wäre und in der That entwickelt worden ist. (Vgl. Scheeben, Dogm. I, 262). Günther behauptet auch consequenter Weise, daß die von der Kirche allmählig sanktionirten Ermittelungen der christlichen Wahrheiten nur provisorischen und relativen Werth hätten, weil sie nämlich von der Thätigkeit der menschlichen Vernunft und der jeweiligen Anschauungsweise der Menschen bedingt seien. Die Dogmen wären demnach zwar für die Zeit der Feststellung, nicht aber für alle Zukunft maßgebend. (Vgl. Günther, Lydia S. 348—350; Vorschule II, S. 259 ff.; Süd- und Nord-Lichter, S. 260 ff.; cf. Franzelin, de traditione et divina scriptura ed. II, thes. 25. ad finem p. 309 sq.). Es möge erlaubt sein anzufügen, wie Card. Franzelin diesen Irrthum Günthers darlegt. Franzelin schreibt l. c.: Guentherus distinguebat facta historica in Scripturis consignata, et horum factorum intelligentiam. Hanc intelligentiam appellabat „traditionem doctrinalem" et conscientiam Ecclesiae. Porro intelligentiam eandem statuebat continua incrementa accipere ope scientiae philosophicae, adeo, ut imperfectior fuerit in Apostolis, quam in S. S. Patribus, in his tamen minime perfecta, imo admodum manca propter defectum verae philosophiae, donec tandem nunc reperta vera philosophia (Guentheriana) viam instravit, qua perveniatur ad supremam totius revelatae doctrinae intelligentiam, atque ita ad conclusionem „traditionis doctrinalis", seu, ut ipse loquitur, ad id, quo non plus ultra procedi potest. In hoc scientiae profectu et veritatis explicatione per aetatum decursum ad magisterium Ecclesiae spectat, inter varios modos intelligendi dogmatis quovis tempore obtinentes definire illum, qui eo tempore est aptissimus. Hac in definitione Ecclesia sub assisentia Spiritus S. est infallibilis; at non ideo definitus modus intelligendi dogmatis est perfectissimus. Imo proficiente humano intellectu in aliis scientiis, in philosophia generatim, in psychologia, in philosophia naturae, etiam illa ab Ecclesia pridem data dogmatis definitio apparebit imperfecta, et alia perfectior erit necessaria. Hujusmodi ergo definitiones, quae ab Ecclesia diversis aetatibus editae sunt, ait Guentherus, agnoscendas esse ut continentes aliquam veritatem, non tamen veritatem et veram dogmatis intelligentiam simpliciter.

die größten Veränderungen in den symbolischen Bekenntnissen, insoweit sie deren noch haben, aufzuweisen.

Alle diese Arten jedoch, eine Veränderung an den Dogmen, und somit eine Geschichte derselben zu gewinnen, sind offenbar verwerflich; denn die Dogmen sind von Gott geoffenbarte und von der Kirche, der unfehlbaren Lehrmeisterin, als solche dargestellte Wahrheiten des Glaubens. So wenig Gott, die ewige Wahrheit, so wenig die vom hl. Geiste geleitete Kirche irren kann, so wenig kann von einer Umänderung, von einem Aufgeben, von Neu- oder Umbildung der Dogmen in diesem Sinne die Rede sein. Das Concil. Vatican. (sess. III. cap. IV. Absatz 5.) verwirft sowohl die ersteren, als die letzteren dieser irrthümlichen Anschauungen, indem es lehrt: „Die Glaubenslehre, welche Gott geoffenbart hat, ist nicht gleich einem erfundenen philosophischen Lehrgebäude, dem Menschengeiste hingestellt, um sie zu vervollkommnen, sondern sie ist, als göttliche Hinterlage, der Braut Christi überantwortet, um sie treu zu behüten und unfehlbar zu erklären". Und wieder gleich darauf: „Deshalb ist auch allezeit jener Sinn der hl. Glaubenslehren festzuhalten, welchen unsere Mutter, die Kirche, einmal ausgesprochen hat, und nie darf unter dem Scheine und Vorwande tieferer Einsicht von eben diesem Sinne abgewichen werden." [1])

---

[1]) Der hiehergehörige can. 3. des vatic. Koncils lautet: Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia; anathema sit. — Um die Günther'sche Anschauung eingehender zu kennzeichnen, dienen die Sätze, welche Franzelin l. c. p. 310 sqq. niederschreibt: Definitiones fidei sub ea verborum forma et sub iis conceptibus, sub quibus proponuntur, credendae sunt fide irreformabili ac immobili. Hoc enim ipsum efficitur per assistentiam Spiritus S., ut hisce Ecclesiae definitionibus nihil subsit, quod non sit objective revelatum et immutabiliter verum... „Manet enim verbum fidei in aeternum", ut ait Athanasius de definitione Nicaena (ep. ad Aphros. n. 2). — Ex his ipsis consequitur, relationem inter definitiones fidei et inter scientiam humanam omnino inversam esse et ei oppositam, quam Guentheriani conceperant. (Die Güntherianer nämlich statuiren nicht bloß betreffs der Kenntniß der motiva credibilitatis, sondern betreffs der gesammten Glaubenswahrheiten das Princip: intelligo ut credam). Post definitionem nefas est, ut scientia humana sensum dogmatis

Die supranaturalistische Richtung. 1. Es gab solche, welche neben der öffentlichen Predigt der Apostel, neben der öffentlichen christl. Ueberlieferung, eine Geheimlehre, eine geheime Tradition, statuirten (Palamiten, Gnostiker und verwandte Secten, wie Hesychasten, Katharer u. s. w.). 2. Einige nahmen eine Vervollkommnung oder Wiederherstellung des angeblich in der Kirche entstellten Christenthums durch neue Offenbarungen an, gemacht entweder den einzelnen Individuen oder ganzen Secten (Manes, Montanus und dessen Prophetinnen, Fraticellen, Anabaptisten und Mennoniten Pietisten, Quaeker, Herrnhuter, Methodisten, Mormonen, Irwingianer.[1])

Hieher gehören auch die Spiritisten,[2]) welche den Fortschritt in der Offenbarung durch Mittheilungen der Geister und abgeschiedenen Seelen vermitteln lassen. Es mag schließlich hier erwähnt werden die Anschauung, welche im kirchlichen Lehrbegriffe substanzielle Entwickelungsstufen sich denkt und spricht von einer petrinischen, (von Christus bis Luther), paulinischen (von Luther bis auf unsere Zeit), und johanneischen oder Zukunftskirche (d. i. eine Vereinigung aller Bekenntnisse), eine Lieblingsidee Schellings, welcher Döllinger nachgetreten ist. Vgl. dessen Reden zu München 1871 im Odeon.

Auch alle diese Arten einer Entwicklung des kirchl. Lehrbegriffes sind verwerflich; denn 1) die göttliche Offenbarung ist in Christo und den Aposteln abgeschlossen, und 2) in der unter die Assistenz

---

ad suas rationales ideas praeconceptas conformet; sed ordine inverso sensus in definitione propositus norma sit oportet scientiae et intelligentiae. Scientiae itaque theologicae munus est, ut satagat dogma secundum formam definitam accommodatissime concipere; expoliendo etiam, si opus sit, ad sensum definitae veritatis notiones philosophicas.

[1]) Vgl. Möhler, Symbol. §. 54 ff.; Jörg, Gesch. des Protest. in seiner neuesten Entwicklung. Bd. 1.

[2]) Vgl. Jörg, a. a. O. S. 487 ff. Vgl. die Werke von Alan Kardek, Du Potet, Guldenstubbe, Eliphas Levy 2c., welche Coryphäen der Spiritisten sind. Von katholischen Autoren vgl. Perrone, de virtute religionis deque vitiis oppositis p. 183 sqq.; Historisch-politische Blätter, Heft 36, 38 und die letzten Hefte; Innsbrucker Zeitschrift, Jahrg. 1880, 3. Heft und ff. (Wieser); Cf. Katschthaler, Dogm. t. I. p. 378 ss.

des hl. Geistes gestellten Kirche kann von dem Schatze der Offenbarung weder etwas verloren gehen, noch kann demselben etwas hinzugefügt werden. Im alten Bunde gab es eine fortschreitende Offenbarung Gottes, und somit auch eine Offenbarungsgeschichte, von der weiter unten die Rede sein wird; im alten Bunde hat Gott, wie ein weiser Erzieher, durch aufeinanderfolgende Offenbarungen sein erwähltes Volk erheben und für die Aufnahme des Christenthums allmählig disponiren wollen. Multifariam multisque modis locutus est Deus patribus in prophetis. Als aber die Fülle der Zeiten gekommen, hat er seinen eingeborenen Sohn, die ewige Weisheit selbst geschickt, und ist somit die Offenbarung in Christo und den Aposteln zum Abschlusse gebracht worden. Diese abgeschlossene Offenbarung kann im Laufe der Zeit keine substantielle Vervollkommnung, keine Erweiterung mehr erfahren. Christus hat seiner Kirche zwar den hl. Geist gegeben, aber nicht dazu, daß dieselbe durch den hl. Geist neue Offenbarungen auf dem Gebiete des Glaubens bekomme, sondern auf daß sie in Kraft des Beistandes des hl. Geistes das depositum fidei treu bewahre, erkläre und vertheidige. Die in Christus und den Aposteln zum Abschlusse gebrachte und durch die Kirche unter der Leitung des hl. Geistes treu bewahrte Offenbarung ist somit ihrem Inhalte, ihrer Substanz nach, jeder Veränderung, Erweiterung, jedem Werden und Vergehen vollkommen entzogen. Die dogmatische Substanz der geoffenbarten Glaubenswahrheiten ist von Anfang mit dem Christenthum und der Kirche zugleich gesetzt für alle Zeiten bis ans Ende der Welt.[1])

Wenn dies Alles sich so verhält, wie soll dennoch von einer Geschichte der Dogmen, von einer Veränderung auf dem Gebiete des kirchl. Lehrbegriffs die Rede sein können?

Positiver Weg der Begriffsbestimmung. Um den richtigen Begriff einer Veränderung auf dem kirchl. Lehrgebiete zu gewinnen, fassen wir das Wort „Dogma" im weiteren Sinne in's Auge und nehmen auf einige verschiedene Arten der Dogmen (als der von Gott geoffenbarten Glaubenswahrheiten) Rücksicht.[2])

---

[1]) Vgl. Klee, Dogmengesch. Bd. 1 S. 3.

[2]) Cf. Franzelin, de divina trad. thes. 23 von pag. 383. an. Der hochgelehrte Verfasser zeigt, daß jene Wahrheiten, die man um zum Heile zu gelangen, nothwendig glauben und zugleich wissen muß, aller-

Die Theologie unterscheidet zwischen dogmata simpliciter talia und dogmata declarata. Dogmen schlechthin (gegenüber den declarirten,) sind von Gott geoffenbarte Wahrheiten, welche von Häretikern nie erheblich bekämpft und deshalb von der Kirche ohne genauere Formulirung und Präcisirung von jeher im ordentlichen Wege des kirchlichen Lehramtes, in der Predigt und Katechese,

dings allezeit im Christenthum bekannt waren, daß es aber andere Wahrheiten geben kann und wirklich gibt, deren Kenntniß nicht absolut zum Heile nothwendig ist, und deren ausdrückliche Predigt darum nicht jederzeit unumgänglich erforderlich war.

Um unsern Gegenstand allseitiger und umfassender zu geben, wird es dienlich sein, Folgendes aus Franzelin l. c. p. 287 beizufügen:

a) In praedicatione Apostolica poterant proponi aliqua universalia, in quibus continerentur implicite singularia, progressu temporis ortis dubiis explicanda per magisterium Ecclesiae: sic sufficiebat doctrina de necessitate gratiae ad omne opus bonum in via salutis, ut adversus Semipelagianos postea definiretur eadem necessitas ad initium fidei. Poterant contineri complexa, ex quibus explicanda essent elementa constituentia: Christus est Deus et homo, unde, orta necessitate, definiri poterant multa de utraque natura; suprema est potestas Petri, ut visibilis fundamenti Ecclesiae et centri unitatis, unde explicanda multa jura et officia in particulari.

b) Poterant contineri aliqua primum a fidelibus obscurius et solum confuse intellecta, quae progressu temporis applicanda essent ad particularia et distinctius intelligenda, cujusmodi sunt multa praenuntiata de futuris ex. gr. de glorificatione Ecclesiae adhuc militantis in terra et de aliis pluribus, quae in Apocalypsi contenta forte distincte non intelligentur ante eorum complementum. Poterant contineri aliqua simplicius enuntiata, quorum declarationem strictiorem in directa oppositione ad certam quandam errorum formam ipsae exortae postmodum haereses reddebant necessariam: inde a Patribus et Conciliis definitus modus loquendi et statutae formulae ecclesiasticae velut tesserae fidei.

c) Poterant denique aliqua dogmata proposita esse magis usu practico et consuetudine Ecclesiarum quam diserta doctrina et instanti praedicatione, quorum diserta praedicatio vel solemnis definitio progressu temporis fieret necessaria: cujusmodi exempla prostant luculenta in controversia de potestate conferendi valide sacramenta extra Ecclesiam, et in historia canonis librorum sacrorum. Cf. Suarez, de fide disp. 2. sect. 6.; Lugo, de fide disp. 3. sect. 5. et alibi.

gelehrt wurden. Solche sind z. B. die Lehre über Eigenschaften Gottes, dessen Macht, Güte, Weisheit u. s. w.

Unter declarirten Dogmen verstehe ich Wahrheiten, welche von Häretikern angegriffen, entstellt, geleugnet, und deshalb von der Kirche, als der von Gott bestellten Hüterin des depositum fidei, durch bezeichnende Worte genau präcisirt und in dieser Formulirung der Häresie gegenübergestellt worden sind. Solche Dogmen sind z. B. die Wahrheit von der Consubstanzialität des Sohnes und hl. Geistes mit dem göttlichen Vater, die Transsubstantiationslehre u. s. w. Die erstere Wahrheit wurde, wie bekannt, gegenüber den Arianern und Macedonianern im 4. Jahrhundert, die andere in etwas schon zur Zeit des IV. Lateranconcils (1215), vorzüglich aber der Consubstantiationslehre Luther's gegenüber von der Kirche dargelegt.

Die Theologen unterscheiden ferner nicht selten zwischen Dogmen an sich (dogmata revelata in se) und Dogmen quoad nos (dogmata sufficienter ut revelata proposita); oder was mit dieser Unterscheidung in etwas zusammenfällt, zwischen dogmata implicite und explicite revelata. Die Lehre z. B., die seligste Jungfrau ist im ersten Augenblicke ihrer Empfängniß von der Erbsünde frei erhalten worden, war von Anfang an eine von Gott geoffenbarte Wahrheit, eine in der hl Schrift und ältesten Tradition, wenn auch nicht ganz klar, so doch in etwas ausgedrückte Lehre; sie war ein Dogma, aber erst nur ein dogma in se, nicht aber zugleich ein dogma quoad nos; es bestand in der ersten Zeit des Christenthums, wenigstens im Allgemeinen gesprochen, keine Verpflichtung, die unbefleckte Empfängniß explicite zu glauben, Die Christen der früheren Jahrhunderte glaubten zwar diese geoffenbarte Wahrheit, drückten den Glauben daran auch aus, jedoch (größtentheils) nur implicite, indem sie eine höhere allgemeinere Wahrheit, in welcher diese besondere enthalten war, [1]) explicite glaubten. Sie glaubten

---

[1]) Entweder als dem Formalprincip (principium dirigens) oder dem Materialprincip (principium includens). Cf. Franzelin, de div. script. et trad. p. 381. — Zum besseren Verständnisse dieser Sache mögen folgende Worte des Card. Franzelin dienen (l. c. p. 284). Implicite credi dicitur veritas, quae in se ipsa non concipitur nec cognoscitur ut revelata; continetur tamen in alia veritate, quam quis in seipsa explicite cognitam habet et credit. Illud alterum

Alles, was Gott geoffenbart hat, hiemit implicite auch die unbefleckte Empfängniß Marias; sie glaubten die göttliche Mutterschaft Marias, implicite hiemit auch die unbefleckte Empfängniß, welche in den Vorzügen der göttlichen Mutterschaft eingeschlossen ist; sie glaubten daran, ohne aber (im Allgemeinen von der Mehrzahl gesprochen), bis auf die letzten Jahrhunderte herab, darum zu wissen. Von den Tagen der Bulle „Ineffabilis Deus“, in welcher Pius IX. die unbefleckte Empfängniß als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit erklärte und als solche allen Christgläubigen darstellte, ist sie ein dogma quoad nos geworden. Was erst nur fromme Meinung zu sein schien, was erst, von Vielen wenigstens, nur dunkel geahnt wurde, das ist nun klar erkannt als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit und ist als solche von Allen explicite zu glauben.

Mit dem zuletzt behandelten Unterschiede zwischen dogmata implicite und explicite revelata hängt eine andere Unterscheidung innigst zusammen, oder ist vielmehr identisch mit demselben, welche wir gleich angeben werden.

Die Theologen unterscheiden nämlich zwischen Dogmen und

vero, in quo aliquid implicite credi dicitur, esse potest: α) objectum formale fidei seu auctoritas Dei revelantis (ita generalem et in confuso actum fidei eliciunt fideles: credo quidquid Deus, infinita veritas, revelavit); β) potest esse Ecclesia proponens revelationem: credo quidquid credit et docet Ecclesia; γ) potest esse aliquod objectum materiale fidei explicite creditum, in quo alterum, licet in se non cognitum, includitur. Haec unius objecti materialis comprehensio in altero objecto materiali contingit:

α) ita ut sine alia revelatione unum ex altero posset deduci: sic credens definitum credit implicite omnes definitionis partes et omnia essentialia tali definitioni; credens propositionem universalem credit implicite omnes particularés sub ea comprehensas; credens propositionem complexam credit singulas ejus partes.

β) Potest unum in altero contineri ita, ut sine alia revelatione eam comprehensionem humana ratio intelligere non posset, vel quia comprehensio ipsa, licet in se necessaria, est tamen supra rationem humanam, vel quia in se necessaria non est, sed pendens a libera Dei voluntate: sic credens unum verum Deum credit implicite Patrem, Filium et Spiritum S.; credens redemptionem per Christum credit mortem Christi, credens remissionem peccatorum credit necessitatem sacramenti Baptismi et Poenitentiae etc. . . . Cf. Suarez, de fide disp. 2. sect. 6. n. 2.

Folgerungen aus diesen Dogmen.[1]) Schon die Kirchenväter haben sich vertieft in das Studium der hl. Schrift, haben, veranlaßt, wie ich gleich näher zeigen werde, durch die Angriffe der Häresie sowohl, als durch den ihnen selbst innewohnenden Drang, die Wahrheit voll zu erfassen, die Wahrheiten vielfach zum Gegenstande des Nachdenkens und ihrer Meditation gemacht. Ebenso thaten dies die großen Lehrer des Mittelalters. Andeutungen der hl. Schrift und der ältesten Väter der Kirche, verbunden mit dem eigenen Durchforschen und Durchdenken dieser Wahrheiten, führten sie auf andere, die aus jenen hervorgehen, wie die Bächlein aus der Quelle. Sie erwogen z. B. die Würde der göttlichen Mutterschaft Marias und erkannten, getragen von der Gnade des hl. Geistes, und unterstützt durch die Fingerzeige der hl. Schrift und ältesten Ueberlieferung, wie dieser unvergleichliche Vorzug Marias, gleich der Sonne, die Strahlen nach allen Seiten aussende, wie sie, die von Gott zu seiner Mutter erkoren, keinen Augenblick unter der Herrschaft des Teufels sein könne, wie ihr ganzes Leben makellos sein müsse, wie sie, die vom hl. Geiste Ueberschattete, vor, in und nach der Geburt des göttlichen Kindes unversehrt bleiben müsse, wie der hl. Leib, in dem und aus dem das göttliche Wort, der Ueberwinder des Todes, Fleisch geworden, niemals Speise der Würmer werden könne.

Aus der göttlichen Mutterschaft Marias zogen sie ihre Schlüsse auf die unbefleckte Empfängniß, ihre immerwährende Jungfrauschaft, auf die Prärogative der Sündenlosigkeit, der Freiheit von der Concupiszenz, schließlich auf deren körperliche Himmelfahrt. Solche theologische Schlüsse, welche von den hl. Vätern und Theologen aus einem formellen Dogma gezogen worden, haben an und für sich, wie jedermann weiß, noch nicht dogmatisches Ansehen; sie haben an und für sich nicht mehr Gewicht, als die Gründe, welche hiefür erbracht werden, werth sind. Das Gewicht aber steigt, wenn viele hl. Väter und kirchliche Lehrer eine solche Folgerung ziehen; und die Wahrheit wird formelles Dogma, wenn das Lehramt der Kirche selbst, entweder auf dem Wege eines allgemeinen Concils, oder eines Ausspruches des Papstes ex cathedra, den nothwendigen Zusammenhang dieser Wahrheit mit einem andern dogmatischen

[1]) Vgl. den 2. Theil des oben aus Franzelin angegebenen Citates p. 483.

Satze zum Ausdrucke bringt, oder die dießbezügliche allgemeine Uebereinstimmung der lehrenden Kirche auf dem Wege der Predigt und Katechese sich herausstellt. Und in der That sind z. B. fast alle oben angeführten Consequenzen, welche sich aus der göttlichen Mutterschaft Marias ergeben, schon dogmatisch definirt.

Aus dem bisher Gesagten möchte nun in etwas klar geworden sein, in welchem Sinne der kirchliche Lehrbegriff einer Entwickelung anheimfalle, in welchem Sinne es somit eine Entwickelung der Dogmen gebe.

1. Es können die geoffenbarten Wahrheiten im Laufe der Zeit in scharf abgegränzte Begriffe gefaßt, in ganz bestimmte Ausdrücke fixirt und formulirt werden, damit auf diese Weise das allgemeine Verständniß erleichtert, das Mißverständniß erschwert, die Entstellung derselben verhütet werde. Die Kirche kann somit fortschreiten in der Formulirung der geoffenbarten Wahrheiten.

2. Es kann an den einzelnen geoffenbarten Wahrheiten, durch genauere Erklärung derselben, dasjenige hervorgehoben werden, was implicite in denselben enthalten ist, was früher nur in confuso erkannt worden; es können dieselben geoffenbarten Wahrheiten in reicherer und vollerer, tieferer und allseitiger Entwickelung vorgetragen werden; die Kirche kann somit fortschreiten in der Entfaltung des kirchlichen Lehrbegriffes. So hätten wir hiemit einen Fortschritt durch Formulirung der im Christenthum allzeit gekannten, und einen Fortschritt durch Offenkundigmachen oder Entfalten der früher latenten Dogmen. [1])

Auf dieses hin ergibt sich ein Fortschritt in der Erkenntniß der göttlichen Wahrheiten sowohl bei der lehrenden, als lernenden Kirche, bei einzelnen Gliedern der Kirche sowohl, [2]) als bei der gesammten Kirche. [3])

---

[1]) Für beide Arten der Entwickelung werden unten Beispiele folgen. Die besten für beide sind die Trinitätsdogmen.

[2]) Auch bei den hl. Vätern; (vgl. hierüber Franzelin, de Deo uno, ed. 2. thes. 19. p. 243 ssq.; ibidem thes. 61. p. 655 sqq.; de Trinitate, ed. 2. p. 160 sqq.) ; nicht aber bei den Aposteln, welche den eigentlichen Sinn der geoffenbarten Wahrheiten fide infusa explicite, und wie es sich für die ersten Verkünder der christlichen Religion geziemte, vollkommen erkannten. Cf. Suarez, de fide l. c. n. 18; Günther lehrte das Gegentheil. Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz. Bd. 4. N. 59. ff.

[3]) Franzelin gibt die Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffes mit folgenden Worten (de div. trad. et script. ed. 2. p. 308): Si quae

Im Vorübergehen möge auch bemerkt werden, daß es einen Rückschritt in der Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten geben könne, nicht zwar bei der gesammten Kirche — die Bulle Auctorem fidei verdammt folgende Proposition der Synode von Pistoja als häretisch: Postremis hisce saeculis sparsam esse generalem obscurationem super veritates gravioris momenti spectantes ad religionem, et quae sunt basis fidei et moralis doctrinae Jesu Christi — wohl aber bei einzelnen Individuen, ja sogar bei ganzen Ländertheilen. Es kann nämlich das Verständniß einzelner Dogmen sowohl, als auch die Einsicht in den Zusammenhang der geoffenbarten Wahrheiten mit deren Consequenzen u. s. w. zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten abnehmen und demnach der kirchl. Lehrbegriff verdunkelt werden. Die Kirchengeschichte hat traurige Belege hiefür aufzuweisen. Man denke an die kirchliche Lehre über die Lehrgewalt des hl. Apostolischen Stuhles, welche in dem verflossenen Jahrhunderte und den ersten Decennien unseres Jahrhunderts durch die gallicanischen, febronianischen, josephinischen, jansenistischen Bestrebungen in Frankreich, Deutschland, theilweise auch in Oesterreich, stark getrübt worden ist; und gewiß war auch hierin ein Grund gelegen, warum gerade in diesen Ländern so manche Bekämpfer der Infallibilität aufgestanden sind.

diximus, in summam contrahamus, explicatio doctrinae fidei per doctores authenticos in his fere capitibus constituta intelligitur. Vel *a)* solemni definitione aut unanimi praevalente consensu authenticum magisterium proponit dogma in se ipso explicite, quod antea propositum erat in alio implicitum; vel *b)* sub determinatis conceptibus et respectu directe opposito certis quibusdam erroribus dogma declaratur, hocque ipso statuuntur determinatae ecclesiasticae verborum formae, quibus tales conceptus exprimuntur; vel *c)* quod prius obscurius erat et ambiguum, ac usu magis ac consuetudine constabat, quam diserta praedicatione, definitur clarius et expressius. Ex his denique, ut patet, consequitur distinctior, tum pro singulis, tum pro universa Ecclesia, intelligentia; hisque omnibus continetur instantior expliciti et definiti jam dogmatis praedicatio et adversus haereses validior defensio.

Est hic, ut brevissime dixit Albertus M. (in III dist. 25. a. I. ad 1.), potius profectus fidelis in fide, quam fidei in fideli, h. e. profectus explicitae et distinctae cognitionis objecti fidei, non incrementum ipsius objecti in se.

Ebenso können auch zeitweise verdunkelte Lehrpunkte wieder für alle klar gestellt werden, und kann somit auch von diesem Standpunkte aus ein Schwanken in die Erkenntniß des kirchlichen Lehrbegriffs, eine Ab- und Zunahme und in letzterer Hinsicht also ein relativer nur für eine bestimmte Zeit und bestimmte Orte geltender Fortschritt in der Darlegung des kirchl. Lehrbegriffs stattfinden.

Um den Begriff der Dogmengeschichte noch besser verstehen zu lernen, müssen wir auch Rücksicht nehmen auf die Factoren, welche eine allmählige Formulirung und Entfaltung des kirchlichen Lehrbegriffes, wie wir ihn bisher angegeben haben, bewirken. Ich habe schon öfter im Verlaufe der Abhandlung das kirchliche Lehramt als einen solchen Factor bezeichnet. Und in der That ist dasselbe, wenn nicht gerade der ausschließliche, so doch der vorzüglichste und ausschlaggebende Factor, durch welchen diese Entwickelung bewirkt wird; so zwar daß, wo es kein kirchliches Lehramt gibt, auch von einer eigentlichen Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs keine Rede sein kann. Ist es ja Aufgabe des kirchlichen Lehramtes, das, was vorher nur implicite gelehrt worden und in dem depositum fidei enthalten war, explicite darzustellen, das was vorher minder klar und zweifelhaft dargestellt war, nach dem wahren Sinne zu definiren und bestimmt vorzutragen, das was von den Häretikern der verschiedensten Art verdreht worden ist, in ganz bestimmten Ausdrücken gegen die Häretiker zu vertheidigen. [1])

Das kirchliche Lehramt besteht aus einem göttlichen und einem menschlichen Elemente. Das göttliche ist der hl. Geist, welchen Christus seiner Kirche verheißen und gegeben hat, damit dieselbe in dieser heiligen Aufgabe der Erklärung und Entfaltung des kirchlichen Lehrbegriffes nicht irre, und damit überdies beides geschehe zur geeigneten Zeit. Hierher gehören die Worte Christi: „Gehet hin und lehret alle Völker . . . und siehe ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt . . . Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen Tröster geben, damit er bei euch bleibe auf ewig, den Geist der Wahrheit . . . Der Tröster aber, der hl. Geist, wird euch Alles lehren und euch an Alles erinnern, was ich euch gesagt habe". [2]) Ebendasselbe bestätigen die hl. Väter.

[1]) Cf. Franzelin, de divina trad. et script. p. 300.

[2]) Cf. Matth. XVIII, 20; Marc. XVI, 15, 16; Luc. XXIV, 47 ssq.; Joh. XIV, 16 ssq.; Act. I, 8.

„Die bewirkende Ursache, sagt der hl. Augustin, daß in der gesammten Kirche bei der Erklärung der Dogmen die sehr emsige Forschung nicht in Irrthum gerathe, ist der Herr, welcher in seiner Kirche wohnt.“ „Die Ursache, warum das, was von den Concilien gegen die Häretiker entschieden wird, schreibt der hl. Cyrill von Alexandrien, unfehlbar ist, ist Christus, welcher den Vorsitz führt, ist der hl. Geist, welcher durch die Concilien spricht.“ „Der Grund, warum das Ansehen der Aussprüche der Väter, die an so verschiedenen Orten und zu so verschiedenen Zeiten ihres Lehramtes walten und trotzdem übereinstimmen, unantastbar ist, schreibt Theodoret, ist das Charisma des hl. Geistes, welches die Väter empfangen haben, damit sie in Einem Geiste lehren, ist die Gnade des hl. Geistes, durch den sie belehrt sind und untereinander übereinstimmen.“ [1])

Das menschliche Element sind die menschlichen Organe des kirchliche Lehramtes, die Bischöfe und Priester der katholischen Kirche, welche die Formulirung und Erklärung unter steter Einflußnahme der Gnade des hl. Geistes vorbereiten und auch bei der schließlichen Definirung mitwirken. Zu diesem menschlichen Elemente hat man gewiß, wenigstens in fernerer Linie, zu rechnen den gesammten scientifischen und religiösen Bildungsgang, welchen die Priester und vorzüglich die Bischöfe zu durchlaufen haben. [2])

Ebenso hat man an die Gnade zu denken, welche dieselben in der Priesterweihe und vorzüglich in der bischöflichen Consecration erlangen, um ihrem Berufe gemäß an der Erklärung und Formulirung des kirchlichen Lehrbegriffes sich zu betheiligen.

Nebst diesem menschlichen Elemente im Lehramte der Kirche gibt es auch noch andere menschliche Elemente, welche an dieser

---

[1]) Charisma Spiritus Sancti, quod acceperunt ad docendum in Uno Spiritu ... gratia Spiritus Sancti, per quem edocti sunt et inter se consentiunt. Cf. Franzelin, de divina traditione et Scriptura p. 303 sqq.

[2]) Ad elementum humanum hic sine dubio praeter alia pertinet scientia acquisita disciplinarum sacrarum, studium Scripturarum, operum ss. Patrum et universim monumentorum ecclesiasticorum, liturgiae, rituum, consuetudinum ecclesiasticarum, Theologiae denique universae, in quibus omnibus subsidium disciplinarum etiam mere rationalium et humanarum deesse non potest. (Franzelin, l. c. p. 303).

Entwickelung des Lehrbegriffes theilhaben, und zwar gute und schlechte. Es wird weiter unten davon ausführlicher die Rede sein. Hier möge nur des schlechten Erwähnung gethan werden, des schlechten, sage ich, welches jedoch in der Hand Gottes zum guten dienen muß, jenes schlechten Elementes, welches, wenigstens nach dem gewöhnlichen Verlaufe der Dinge, die Entwickelung der Dogmen in Fluß bringt, nämlich der Häresie. Es ist das kein positiver Factor, sondern vielmehr nur eine Occasionalursache bei der Entwickelung der Dogmen, wie ich ebenfalls weiter unten zeigen werde.

Um in Betreff der Factoren bei Entwickelung der Dogmen ein klares Bild zu bekommen, wird es dienlich sein, weiter auszuholen.

Man kann drei Stadien der geoffenbarten Wahrheiten in einem solchen Entwickelungsprocesse unterscheiden. Das erste Stadium ist das der anfänglichen Ruhe, wo die Wahrheit, ohne angefochten zu werden, nur einfach geglaubt und in der Praxis geübt wird. [1]) Das zweite Stadium ist das der Bewegung, wo die Wahrheit angegriffen, von Theologen näher ins Auge gefaßt, ventilirt wird, wo manche Zweifel und Schwierigkeiten, die der Lösung harren, auftauchen, wo die einen für diese, die anderen für jene Meinung eintreten, wo also eine Art fluctuatio betreffs der Wahrheit stattfindet. [2]) Das dritte Stadium ist das der schließlichen Erklärung und Formulirung, wo die Kirche, entweder in feierlicher Weise auf allgemeinen Concilien, oder auf einem andern diesem gleichkommenden Wege, die Entscheidung fällt.

Diese genannten drei Stadien treten in der Frage über die Gültigkeit der Ketzertaufe, wie sie der hl. Augustin darlegt, in ausgeprägter Weise hervor; weshalb es mir erlaubt sei, die Worte desselben anzuführen: „Wollet also nicht, so schreibt er im 2. Buche de baptismo n. 12 sqq., für die Wiederholung der Taufe uns

---

[1]) Beispiele: Die gänzliche Heiligkeit der allerseligsten Jungfrau einfach gelehrt und geglaubt. Die Ketzertaufe gespendet und für gültig gehalten.

[2]) Quomodo enim potuit ista res (s. Augustin. de Bapt. l. II. n. 5; controversia de valore baptismi ab haereticis collati) tantis altercationum nebulis involuta ad plenarii concilii luculentam illustrationem confirmationemque perduci, nisi primo diutius per orbis terrarum regiones multis hinc atque hinc dispositionibus et collationibus episcoporum pertractata constaret?

das Ansehen des hl. Cyprian vorhalten... Denn jene Frage über die Ketzertaufe war damals noch nicht fleißig genug durchdacht und besprochen. Die Kirche hielt nur fest an der sehr heilsamen Gepflogenheit, selbst auch an den Schismatikern und Häretikern zu verbessern was schlecht war und nicht zu wiederholen was gegeben war. Diese Gewohnheit, glaube ich, stammt aus der apostolischen Tradition, wie dies bei vielen andern Dingen der Fall ist, deren die hl. Schrift nicht Erwähnung macht." Hiemit hat der hl. Augustin das erste Stadium bezeichnet, wo die Ketzertaufe nach der Ueberlieferung einfach in praxi geübt und als gültig betrachtet wurde.

Es folgt die Beschreibung des zweiten Stadiums. „Diese sehr heilsame Gepflogenheit begann, wie der hl. Cyprian sagt, Agrippinus, einer seiner Vorgänger, zu ändern... So brach die große Frage herein; und da es schwer war, hierüber sich Rechenschaft zu geben, und an das Ansehen des Agrippinus und mancher anderer Menschen, welche diese Frage nicht verstanden und dem Agrippinus beistimmten, vorausging, ... so traten vor das Geistesauge manche Scheingründe, welche der aufzufindenden Wahrheit den Weg versperrten ... Und indem den schon müden Cyprian das Ansehen des Concils, welches Agrippinus abhielt, präoccupirte, so wollte er lieber das, was seine Vorfahren auf dem Stuhle von Carthago, angefangen von Agrippinus, erfunden, vertheidigen, als noch lange an der Untersuchung herumarbeiten". Es folgt das dritte Stadium. „Nachdem endlich von vielen die Frage nach beiden Seiten hin erörtert worden, ist die Wahrheit nicht bloß gefunden sondern auch bekräftigt worden durch das Ansehen eines großen Concils, zwar nach dem Martyrium des hl. Cyprian, aber bevor wir noch geboren waren." [1])

Aus dem Gesagten erhellt, worin die Thätigkeit des Menschen und die Thätigkeit des hl. Geistes bei dieser Entwickelung des kirchl. Lehrbegriffes besteht. Irrthum und Controverse bilden in der Regel die Veranlassung, daß die Sache in Fluß kommt. Ist dieselbe einmal im Flusse, so bemächtigen sich derselben dazu berufene und vielfach nicht berufene Organe. Von Einzelnen sowohl, wie von ganzen Schulen wird die Frage erörtert, geprüft, nicht

[1]) Cf. Augustin. de Baptismo l. I. n. 9; l. II. n. 5. 6. 20; l. IV. n. 12.

selten auch verdunkelt. Dann tritt die Aufgabe an diejenigen heran, denen die Vertheidigung des depositum fidei anvertraut ist, an das kirchliche Lehramt; die Aufgabe, sage ich, die geoffenbarte Wahrheit zu vertheidigen, zu erklären und zu formuliren. Dem menschlichen Elemente im kirchlichen Lehramte fällt die Vorbereitung bei dieser Aufgabe zu. Diese Vorbereitung ist eine vielgestaltige. Man denke an eine entferntere, wie sie oben beschrieben worden ist, und an eine nähere, welche unmittelbar vor der Definirung und zu diesem Behufe angestellt wird. Um ein Bild dieser näheren Vorbereitung zu bekommen, lese man beispielsweise über die Vorversammlungen, über die kleinen und großen Congregationen, in welchen zur Zeit des Tridentinums die einzelnen Fragepunkte erörtert worden sind; man denke an die Vorarbeiten des Vaticanums und an die vielen Berathungen, Congregationen, schriftlichen und mündlichen Auseinandersetzungen, welche den feierlichen Sitzungen vorausgegangen sind.

Auf die Vorbereitung folgt endlich der Schluß in dieser dem kirchlichen Lehramte zufallenden Aufgabe, nämlich der authentische Ausspruch, durch den eine bestimmte geoffenbarte Wahrheit klar als solche erklärt und Allen zum Glauben vorgehalten wird, entweder, wie schon gesagt, in einem allgemeinen Concil oder durch den Papst ex cathedra oder endlich durch die klargelegte Uebereinstimmung der Ecclesia per orbem dispersa.

Auch bei dieser Schlußarbeit ist das menschliche Element des kirchlichen Lehramtes thätig, da die Kirche bei diesem hl. Geschäfte, die Offenbarung in ihrer Unversehrtheit zu bewahren, nicht durch neue Offenbarungen Gottes geführt wird, nicht durch Inspiration, auch nicht durch ein psychologisches Wunder, sondern durch den Beistand und die Leitung des hl. Geistes. Der hl. Geist aber waltet und wacht, daß die von ihm aufgestellten menschlichen Organe an dem gehörigen Fleiße, die Wahrheit zu erforschen und klarzulegen, es nicht fehlen lassen. [1])

Er behütet vorzüglich dieselben 1. daß sie nicht zu einem übereinstimmenden Entschlusse kommen, welcher der geoffenbarten Glaubenswahrheit nicht entspräche; und 2. wenn sie über eine

---

[1]) Cf. Suarez, de fide disp. V. sect. VIII. n 11; Bellarmin., de Rom. Pont. l. IV. c. 2.

Glaubenswahrheit übereinstimmend eine Erklärung oder Definition geben, so geschieht dies auf Grund der übernatürlichen Leitung des hl. Geistes, welcher das, was der menschlichen Natur eigen ist, nicht zerstört, sondern erhebt, vervollkommnet und ordnet.

Der Grund also, warum solche Aussprüche infallibel sind, ist nicht dem menschlichen Elemente im kirchlichen Lehramte, sondern der Leitung und dem Beistande des hl. Geistes zuzuschreiben. Diese Leitung des hl. Geistes also besteht nicht, wie Günther behauptet, darin, daß in Kraft derselben die Kirche ein Urtheil fälle, welche Erklärung eines Glaubenssatzes aus den vielen für den jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Forschung die beste sei, sondern vielmehr darin, daß in Kraft derselben die Kirche den eigentlichen Sinn der geoffenbarten Wahrheit und zwar für alle Zeiten richtig darlegt. [1])

[1]) Cf. Molina in I. P. qu. 13. a. 13. disp. 15. n. 7: Quamvis Spiritus S. adfuerit semper Ecclesiae, ne in suis definitionibus erraret, omnesque proinde sint verissimae et inter se consentientes; negandum tamen idcirco non est, Deum, quando aliqua sese offerunt definienda, exigere ab Ecclesia cooperationem ac investigationem eorum, quae definienda sunt, et pro qualitate hominum, qui in conciliis conveniunt, investigatione et industria, quae adhibetur, et pro majori vel minori notitia ac peritia, quae uno tempore, quam aliis habetur, confici definitiones magis vel minus perspicuas, exactiusque ac plenius definiri res uno tempore, quam aliis. Etenim Spiritus S., quum suaviter omnia disponat, ita Ecclesiae, ne erret, assistit, ut illius cooperationi et industriae, temporumque opportunitatibus ac circumstantiis suum locum relinquat. Neque propterea negare intendimus, ad Spiritum S. pertinere, illustrationibus aliisque auxiliis supernaturalibus adjuvare congregatos in conciliis ad res definiendas, solereque abundantius uno tempore, quam alio illa impertiri juxta suae sapientiae ac providentiae ordinem ac dispositionem, prout Ecclesia plus uno tempore, quam alio ad ea suscipienda seipsam disponit, atque juxta suum beneplacitum, qui dona sua, ut vult, distribuit... Quum vere disputationibus, assidua lectione, meditatione ac investigatione rerum augeri soleat temporum progressu earum notitia ac intelligentia, patresque in posterioribus conciliis investigatione ac definitionibus priorum adjuventur, inde oritur, ut definitiones posteriorum conciliorum esse soleant dilucidiores, pleniores magisque accuratae et exactae quam priorum. Ad posteriora etiam concilia spectat, interpretari exactiusque ac plenius definire, quae in prioribus conciliis minus dilucide

Endlich soll noch aufmerksam gemacht werden, daß man sich diese Fortentwickelung nicht als eine zufällige oder als eine lediglich durch Menschen veranlaßte zu denken habe, sondern daß derselben vielmehr ein göttlicher Plan zu Grunde liege, nach welchem unter Leitung des hl. Geistes nach und nach die ganze übernatürliche Offenbarung entfaltet und formulirt wird. Was Gott thut, thut er in ordine ad finem, in der Hinordnung zum Zwecke: zum absoluten, d. i. zu seiner äußern Ehre; zum hypothetischen d. i. zur Seligkeit der vernünftigen Creatur durch den Genuß der beseligenden Anschauung Gottes. Zu diesem hypothetischen Zwecke führt aber Gott den Menschen stufenweise.[1] Die unterste Stufe hierin besteht in der natürlichen Offenbarung, vermöge welcher Gott aus dem, was er gemacht hat, aus den Geschöpfen, durch das natürliche Licht der Vernunft einigermaßen erkannt wird. Die zweite Stufe ist die übernatürliche Offenbarung. Gott ließ sich in seiner Güte zu den Menschen herab, um mit demselben zu reden über sein Wesen, seine Eigenschaften, seine Werke u. s w., ihn besser zu unterrichten, Wahrheiten ihm mitzutheilen, welche die Vernunft des Menschen übersteigen. Gott wird erkannt ex auditu, nicht durch Schauen, sondern im Glauben. Die dritte Stufe ist die der unmittelbaren Anschauung Gottes, und in dieser eingeschlossen die größtmöglichste Erkenntniß der göttlichen Rathschlüsse und Werke, wie sie den Seligen im Himmel zu Theil wird.

Wenn wir bei der zweiten Stufe verweilen wollen, so gibt es auch in dieser wieder Abstufungen.

Es geziemt sich, sagt der hl. Thomas,[2]) daß Gott auch bei der übernatürlichen Offenbarung diejenige Weise wähle, welche der Natur des Menschen angemessen ist. Der Mensch aber steigt allmählig aufwärts, von dem Unvollkommenen zum Vollkommnen.

---

et non tam plene et exacte definita fuere. His de causis temporum progressu crescit in Ecclesia notitia rerum definitarum, non solum quoad numerum, sed etiam quoad perspicuitatem et exactionem, ut in dogmate illo, an parvulis in baptismo gratiae et virtutes theologicae infundantur, et in plerisque aliis est manifestum. Cf. Katschthaler, Dogm. t. III. p. 195 sqq.

[1]) Cf. Thom., contra gentes l. IV. c. 1; Kleutgen, Theol. der Vorzeit Bd. 4. N. 546 ff.; Scheeben, Dogmatik Bd. 1 S. 33 ff.

[2]) l. c.

In der gesammten übernatürlichen Offenbarung, wie dieselbe an den Menschen hier auf Erden nach dem Falle Adams ergangen,[1] ist ein solcher Stufengang zu finden. Die übernatürliche Offenbarung zerfällt in die des alten und die des neuen Bundes. Was den Fortschritt der Offenbarung im alten Bunde betrifft, schreibt der hl. Thomas:[2]) Der hauptsächlichste Gegenstand der Offenbarung ist Gottes Wesen und das Geheimniß der Menschwerdung. In der Offenbarung des göttlichen Wesens lassen sich drei Zeiten, in welchen sie fortschritt, unterscheiden. Als nach der Sündfluth die Erkenntniß des wahren Gottes auf Erden abnahm, offenbarte sich Gott zuerst den Patriarchen; später aber durch Moses dem von ihnen abstammenden Volke; endlich der ganzen Menschheit in seinem Sohne Jesus Christus. Den Patriarchen offenbarte er sich als den einen wahren allmächtigen Gott: Moses empfing höhere Aufschlüsse über die göttliche Wesenheit, namentlich über die Einfachheit des göttlichen Seins; aber die mit der Einheit des Wesens verbundene Dreiheit der Personen wurde erst von Christus verkündet. Das Geheimniß der Menschwerdung ließ Gott immer vollständiger verkünden, je näher die Fülle der Zeiten heranrückte. — Der Fortschritt der göttlichen Offenbarung im neuen Bunde kann nicht mehr, wie dies im alten Bunde der Fall war, die Substanz der Offenbarung betreffen. In Christus und den Aposteln, wie ich schon früher mit Bezug auf den Eingang des Hebräer-Briefes gesagt habe und jetzt nur der Wichtigkeit der Sache wegen in etwas ergänzen will, ist die Offenbarung abgeschlossen, so daß nach dem apostolischen Zeitalter die Kirche keine neuen Offenbarungen mehr empfangen kann, durch welche der Inhalt ihres Glaubens ausgedehnt würde. Dies bestätigen die hl. Väter. Es schreibt der hl. Augustin an Hieronymus: Wie heilig und gelehrt immer ein kirchlicher Schriftsteller sein möge, seine Lehre kann nie, gleich jener der canonischen Bücher, als untrügliche Norm des Glaubens gelten;[3]) und der hl. Hieronymus drückt denselben Gedanken auf folgende Weise aus: Gott hat in seiner Kirche durch

[1]) Auszuschließen sind natürlich die von Gott in besonderer Weise bevorzugten Menschen. Man denke hiebei an die Stammeltern im Paradiese, an die Apostel.

[2]) Summa theol. P. II. 2. qu. 174. a. 6. Cf. ibid. qu. 1. a. 7.

[3]) Vgl. Kleutgen, Theol. der Vorz. Bd. 4. N. 552.

die Apostel und Evangelisten geredet; und was immer später auch von heiligen und beredten Männern gesagt wird, kann nicht das Ansehen seines Wortes haben. [1]) Der hl. Thomas [2]) gibt hiefür folgenden Grund an: Die Vollkommenheit einer Religion hängt davon ab, daß sie ihre Bekenner zum letzten Ziele und Ende führt; jene also muß durchaus vollkommen sein, durch welche wir mit dem letzten Ziele unmittelbar verbunden werden, so nämlich, daß außer dem, was sie verleiht, nichts nothwendig ist, um uns in den Besitz des höchsten Gutes zu versetzen. Dies aber ist es, was uns über den Bund, den Gott mit uns in seinem Sohne geschlossen hat, geoffenbart ist. Durch sein Sühnopfer werden wir von aller Schuld vollkommen gereinigt, so daß nichts mehr uns den Eingang in das ewige Heiligthum verschließt; durch ihn erhalten wir den Geist der Kindschaft Gottes und mit demselben das Recht auf das himmlische Erbe; er auch wird, die ihm angehören, von den Todten auferwecken, um ihre Leiber dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichförmig zu machen. So ist ihm Macht gegeben, Alles in Allem zu vollenden, wie der Apostel schreibt Hebr. X. 19.

Was aber von der Religion Christi überhaupt, das gilt auch von der Lehre, welche diese Religion verkündet. Der Fortschritt betrifft, wie wiederholt schon bemerkt wurde, nur die allmählige Entfaltung und Formulirung der vollständig schon gegebenen und in Christo abgeschlossenen Offenbarung, und ferner die auf dies hin sich bildende Kenntniß des Inhaltes der Offenbarung. Dieser Fortschritt, so halte ich dafür, dauert bis zum Ende der Zeiten; so aber, daß, wenn die consummatio saeculi eingetreten sein wird, auch Alles, was Gott geoffenbart und in den hl. Büchern und in der mündlichen Ueberlieferung niedergelegt hat, — höchstens die Lehre von den Sacramenten ausgenommen, weil diese zunächst nicht da sind, daß wir sie glauben, sondern daß wir sie gebrauchen, — vollkommen aufgeschlossen sein wird. Freilich kann ich keine Beweise hiefür aus Schrift und Ueberlieferung bringen. Wenn auch

[1]) In Psalm 86. — Dieselbe Anschauung vertreten die großen Theologen des Mittelalters und der neueren Zeit, z. B. s. Thomas Summa theol. P. I, 2 qu. 106 a. 4; Melchior Canus, de locis theologicis l. II. c. 7; Suarez, de fide disp. 2. sect. 6 n. 15 et 16; Card. Lugo, de fide disp. 3 sect. 5 n. 68 sqq.

[2]) Summa theol. P. I., 2. qu. 106 a. 4.

der hl. Gregor d. Gr. sagt,[1]) daß uns, je mehr die Welt sich dem Ende nähert, eine um so größere Erkenntniß der göttlichen Dinge beschieden werde, so kann ich diese Worte dennoch nicht als Beleg für meine Behauptung anführen, da der hl. Vater hier von einem Wachsthum der Erkenntniß durch neue Offenbarungen redet, und offenbar unter dem Ausdrucke mundi extremitas die Zeit der Ankunft Christi versteht, eine Ausdrucksweise, welche wir auch bei andern Vätern häufig vorfinden. Aber einen Congruenzgrund kann ich für meine Behauptung erbringen. Es ist nämlich höchst geziemend, daß endlich Alles, was Gott zu offenbaren die Gnade hatte, den Menschen zur Kenntniß komme; denn wozu hätte Gott es wohl sonst geoffenbart, wenn nicht zu dem, daß es uns bekannt werde, und wir durch die Kenntniß desselben auf dem Wege zum Ziele vorwärts geführt werden? Wenn also die Zeiten zum Abschluß gekommen sein werden, so wird auch die übernatürliche Offenbarung, mit der oben bezeichneten Ausnahme, vollständig aufgerollt sein; so aber, daß eine beträchtliche Zahl der Wahrheiten[2]) vielleicht erst in den letzten Tagen, wo die consummatio saeculi schon begonnen hat, deutlicher vor die Augen treten wird; ähnlich wie auch plötzlich hereinbrechende Drangsale im Kleinen den Geist schärfen und wunderbares Licht verbreiten über Dinge, die man früher, wo der Geist durch die Annehmlichkeit des Lebens gefangen und geblendet war, nicht aufgefaßt hat.

Endlich möge, um eine irrige Auffassung hintanzuhalten, erwähnt sein, daß, wenn wir auch bis an das Ende der Zeiten eine volle Entfaltung alles dessen was geoffenbart ist, und auf dies hin auch ein Wissen der Gegenstände der Offenbarung annehmen: daß wir weit entfernt davon sind zu behaupten, auch die Mysterien würden dann vollkommen klar gelegt und so erkannt sein, daß dieselben keine dunklen Seiten mehr für uns hätten. Das quomodo wird auch dann noch von uns nicht erkannt werden. So lange wir auf der Erde wallen, bleibt unsere Kenntniß eine unvollkommene, eine unklare und stückweise;[3]) es bleibt der Glaube:

[1]) In Ezech. l. 2. Hom. 4. al. 16. n. 12. sqq. Vgl. Kleutgen, Theol. der Vorz. Bd. 4. N. 552.

[2]) Man denke hiebei an Wahrheiten, welche in der Apokalypse niedergelegt sind.

[3]) Cf. I Cor. XIII, 12: Nunc videmus per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte etc.

im Glauben und durch denselben haben wir uns bis an das Ende Verdienste zu sammeln, bis unser Glaube in das Schauen übergegangen, und die dritte und letzte und ewigdauernde Stufe der Erkenntniß Gottes erklommen sein wird, nämlich die visio Dei beatifica in der andern Welt.[1])

Wenn wir nun in Rücksicht auf die angegebenen negativen und positiven Gesichtspunkte den vollen Begriff der Dogmengeschichte geben wollen, so ist Dogmengeschichte: Die Darstellung, wie das kirchl. Lehramt unter Leitung des hl. Geistes, nach einem von der göttlichen Weisheit geordneten, providentiellen Plane von Jahrhundert zu Jahrhundert bis an das Ende der Zeiten durch Entfaltung und genaue Formulirung der geoffenbarten Glaubenswahrheiten immer mehr fortschreitet; und wie sich auf dies hin sowohl bei Einzelnen als in der ganzen Kirche ein Fortschritt in der Erkenntniß der Glaubenswahrheiten erbaut — oder kürzer: Dogmengeschichte ist die Darstellung der sich auf dem Wege der Entfaltung und Formulirung fortentwickelnden Glaubenslehre.

Hören wir einige Aussprüche, welche die in obiger Begriffsbestimmung niedergelegte Auffassung eines Fortschrittes auf dem kirchl. Lehrgebiete ebenso, wie in der Erkenntniß desselben beweisen. Hieher könnte ich aus der heiligen Schrift einigermaßen beziehen II. Petr. III, 18: „Wachset vielmehr in der Gnade und Erkenntniß unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi.“ Aus den hl. Vätern könnte ich mich berufen auf den hl. Augustin. Da indeß weiter unten mehrere diesbezügliche Aussprüche dieses hl. Vaters geboten werden sollen, möge hier nur erwähnt sein die Stelle in Evangelium Joann. XIV, 3, wo der hl. Lehrer fordert, daß die Erkenntniß Gottes immer klarer werde, gleichwie das Licht immer klarer erfaßt wird, wenn die Sehkraft des Auges erstarkt.[2])

---

[1]) Vgl. II. Cor. V, 7; X, 5; Hebr. XI. 1.

[2]) Hieher gehören auch diejenigen Stellen der hl. Väter, in denen sie von schon ganz festgestellten, im Gegensatze zu noch nicht vollkommen klar gelegten Lehrpunkten sprechen. So unterscheidet z. B. schon Origenes (Praef. Periarchon) zwischen solchen Dingen, quae manifestissime in Ecclesiis praedicantur, quae definita sunt in ecclesiastica praedicatione, de quibus totius Ecclesiae est una intelligentia,

Insbesondere aber muß hier genannt werden Vincenz von Lerin, der einzige sozusagen unter den Vätern, welcher eingehend und ex professo über diesen Fortschritt im kirchl. Lehrgebiete geschrieben hat. Wie hoch diesbezüglich Vincenz von Lerin steht, erhellt daraus, daß sowohl Papst Pius IX. in der Encyclica über die Dogmatisirung der unbefleckten Empfängniß Marias vom 8. Dez. 1854, als auch das vaticanische Concil, de fide catholica cap. IV., sich nicht blos berufen auf die von Vincenz von Lerin ausgesprochenen Gedanken, sondern auch größere Theile aus dem Commonitorium desselben angeführt haben. Vincenz von Lerin entwickelt die Lehre über den Fortschritt des kirchl. Lehrbegriffes in seinem Commonitorium, besonders von n. 28.—33. (alias 23.—28.). Es heißt daselbst: „Es sagt vielleicht Jemand: Gibt es also in der Kirche Christi keinen Fortschritt in der Religion? O ja, es gibt einen solchen und zwar einen sehr großen; denn wer ist den Menschen so neidisch und Gott so entgegen, der das verbieten wollte? jedoch nur einen solchen, der im wahren Sinne des Wortes ein Fortschritt des Glaubens, und nicht eine Veränderung desselben ist. Denn zum Fortschritte gehört es, daß eine Sache in ihrem Bereiche erweitert werde; zur Veränderung aber, daß sie selbst in eine ganz andere Sache verändert werde. Es wachse also und mehre sich vielfach und kräftig, wie bei den Einzelnen so bei Allen, wie in dem einen Menschen so in der ganzen Kirche mit dem Fortschritte der Jahre und Jahrhunderte die Erkenntniß, die Wissenschaft, die Weisheit: Alles jedoch nach seiner Weise (in suo dumtaxat

---

und solchen, quae adhuc sunt inquirenda de s. Scriptura et sagaci perquisitione investiganda, quae non manifeste discernuntur, quae non satis manifesta praedicatione distinguuntur, quae non sunt evidentia in ecclesiastica praedicatione; er führt dann eine Menge der zu beiden Klassen (nach seiner freilich nicht durchaus maßgebenden Ansicht) gehörigen speciellen Lehrpunkte an. Augustin redet sehr oft von diesem Unterschiede; z. B. Serm. 249. n. 4. unterscheidet er einen error ferendus in quaestionibus non diligenter digestis, nondum plena Ecclesiae auctoritate firmatis, und einen error non ferendus, qui ipsum Ecclesiae fundamentum quatere molitur; namentlich behandelt er den semipelagianischen Irrthum, der später dogmatisch entschieden wurde, durchgehends als eine zur Zeit dogmatisch unentschiedene Frage, während er bei dem reinen Pelagianismus umgekehrt verfährt. Scheeben, Dogm. Bd. 1. S. 264.

genere), ohne Veränderung des Dogma, ohne Veränderung des Sinnes. [1]) Die Religion der Seele muß die Art und Weise der Körper nachahmen, welche, wenn sie auch im Laufe der Jahre sich entfalten und entwickeln, dennoch dieselben bleiben, welche sie früher waren. Es ist zwar ein großer Unterschied zwischen der Blüthe der

[1]) Diese Worte sind es auch, welche das Vaticanum aus dem Commonitorium sich angeeignet hat.

Ich erlaube mir einige Bemerkungen an diese Worte des Commonitorium anzufügen. Ist auch in diesen Worten nicht ausdrücklich von einem Fortschritte auf dem kirchl. Lehrgebiete, sondern bloß von einem Fortschritte in der Erkenntniß desselben die Rede, so bedingen sich doch wechselseitig die intelligentia und scientia totius Ecclesiae auf dem kirchl. Lehrgebiete und der Fortschritt desselben, so daß, wenn wirklich die ganze Kriche quoad intelligentiam und scientiam fortschreitet, auch ein Fortschritt auf dem kirchlichen Lehrgebiete hiemit schon statuirt ist; und ist sohin vom Vaticanum die Möglichkeit und Angemessenheit der Fortbildung und Fortenwickelung der Glaubenslehre anerkannt.

Wie Vincenz von Lerin, so dachten auch die großen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts, nämlich daß die fides explicita, der Glaube, und zwar nicht der Einzelnen, sondern auch der Glaube der Kirche, insofern er einzelne bestimmte Wahrheiten zum Gegenstande hat, also seinem Umfange nach, zunehmen könne. Suarez, z. B. (de fide disp. II. sect. VI. n. 15. et 16.) stellt sich die Frage: An in Ecclesia Christi creverit fides quoad aliquas propositiones credendas de fide in posteriore tempore, quae antea non credebantur tamquam de fide?

Und er antwortet: Simpliciter quidem asserendum est, Ecclesiam non tradere novam fidem, sed antiquam semper stabilire et explicare... hoc tamen non obstante verum est, aliquam propositionem explicite nunc credi de fide, quae antea explicite non credebatur in Ecclesia, quamvis implicite in doctrina antiqua contineretur". (Cf. Sanct. Thom., Summa theol. P. I. qu. 32. al. 4.).

Ein Beweis hiefür liegt darin, daß selbst Bischöfe und sohin Hüter des Glaubens in Gegenständen, die jetzt offenbar zu den erklärten Dogmen der Kirche gehören, schwankten, ja sie leugneten. Man denke an die Ketzertaufe. Sowohl Vincenz von Lerin, als auch Augustin (de bapt. l. II. n. 12. ssq.) heben hervor, daß der hl. Cyprian und seine Zeitgenossen, welche die Gültigkeit der Ketzertaufe nicht anerkennen wollten, zu entschuldigen, die Schüler und Nachfolger derselben aber, die auch nach der Entscheidung der Kirche bei ihrer Meinung verharrten, dadurch vom wahren Glauben abgefallen seien. Ebenso dachte Melchior Canus. Nachdem er (de locis theologicis l. XII. c. 14. Resp. ad 1) jene Unterscheidung zwischen den Glaubens-

Jugend und dem reifen Alter; aber der Greis ist kein anderer, als der er in der Jugend war; so daß, obwohl der Zustand und die Gestalt eines und desselben Menschen sich änderte, nichts destoweniger eine und dieselbe Natur, eine und dieselbe Person bleibt. Klein

---

lehren in se und quoad nos erklärt hat, fügt er hinzu, daß manche Punkte, die jetzt zum dogmatischen Lehrbegriffe gehören, einstens, ohne wider den Glauben zu fehlen, geleugnet werden konnten, und führt als Beispiele die Lehrsätze an, daß der hl. Geist aus dem Vater und dem Sohne hervorgeht; daß die Seelen der Heiligen gleich nach dem Tode zur Anschauung Gottes erhoben werden.

Einen weiteren Beweis hiefür finde ich darin, daß kirchlich gesinnte Theologen, und zwar nicht selten die besten derselben, über manche Punkte, die jetzt ganz bestimmt zum Glauben gehören, sich nicht mit Klarheit und Bestimmtheit ausgedrückt haben. Man denke an die Kindertaufe und an die Wirkungen der Taufe im Allgemeinen. Es gab Theologen, welche der Meinung waren, daß durch die Kindertaufe zwar die Erbsünde nachgelassen, die heiligmachende Gnade aber nicht eingegossen werde; oder daß zwar beides geschehe, aber die theologischen Tugenden des Glaubens u. s. w. nicht zugleich gegeben würden. (Cf. Katschthaler, Dogm. t. III. p. 195).

Wenn es sich aber so verhält, wendet man ein, so würde ja auch die Kirche, als solche, noch lernen, und nicht von Anfang und immer im vollen Besitze der Wahrheit gewesen sein. Darauf ist zu erwiedern: Die Kirche war und ist immer im vollen Besitze der Wahrheit dadurch, daß ihr die in sich abgeschlossene und vollendete Offenbarung übergeben und der hl. Geist verliehen worden ist, der nie von ihr weicht und sie über den Inhalt der göttlichen Offenbarung belehrt. Wohl war die Kirche bestimmt, Lehrerin der Völker zu sein und mußte deshalb von Anfang an eine gewisse, klare und bestimmte Erkenntniß nicht bloß der Grundwahrheiten des Christenthums, sondern auch aller derjenigen besitzen, die zur reichlichen Belehrung und Heiligung der Menschen an sich und in jeder Zeit von Bedeutung waren. Aber dies hindert nicht, daß sie über manche Punkte erst im Laufe der Zeit jene näheren Aufschlüsse erhielt, welche der neu entstehenden Irrthümer wegen nothwendig oder aus anderen Gründen für das Christenthum heilsam waren. Wenn die Kirche nun dadurch lernt, so lernt sie nicht von den Menschen. Was die menschliche Wissenschaft zu Tage fördert, sei es, um die geoffenbarte Wahrheit zu bekämpfen, oder auch, um sie zu vertheidigen, oder zu erörtern, das wird in solchen Fällen der Kirche eine Veranlassung, das ihr überlieferte Wort Gottes zu befragen und den ihr geschenkten Geist der Wahrheit anzurufen, und von ihm erleuchtet, nach der geoffenbarten Wahrheit die menschlichen Lehren zu

sind die Glieder des Säuglings, groß die des Jünglings, und doch sind es dieselben. Wie viel Glieder im Kinde soviel im Manne, und wenn es auch etwas gibt, was im späteren Alter entsteht, so ist dieses dennoch schon gleichsam dem Samen nach niedergelegt, so daß nichts Neues hernach hervorgebracht wird in dem Greise, was nicht zuerst schon in dem Knaben gelegen wäre . . . Recht nämlich ist es, daß jene alten Wahrheiten der himmlischen Philosophie im Verlaufe der Zeit gepflegt, gefeilt, polirt werden; aber unrecht ist es, daß sie verändert werden, unrecht daß sie abgehauen, daß sie verstümmelt werden. Wohl sollen sie Klarheit, Licht und Bestimmtheit empfangen, aber sie sollen, so ist es nothwendig, ihre Fülle, Unversehrtheit und Eigenheit behalten".

Die Worte der Encyclica bei Gelegenheit der Dogmatisirung der unbefleckten Empfängniß Marias vom 8. Dez. 1854, welche fast sämmtlich aus dem Commonitorium, vorzüglich aus dem 32. Kap. desselben genommen sind, lauten: „Die Kirche, die treue Bewahrerin und Vertheidigerin der bei ihr niedergelegten Glaubenswahrheiten, ändert an denselben nichts, verringert nichts, fügt nichts hinzu, sondern, indem sie mit aller Sorgfalt alles aus der Vorzeit Ueberlieferte treulich und weise in Acht nimmt, trachtet sie die Dogmen, die etwa ehedem sind gelehrt und in dem Glauben der Väter gleichsam nur im Keime sind niedergelegt worden, so auszusondern und zu beleuchten, daß jene ursprünglichen Wahrheiten der himmlischen Lehre Klarheit, Licht und Bestimmtheit empfangen, aber auch ihre Fülle, Reinheit und Eigenthümlichkeit behalten und nur in ihrem eigenen Bereiche mehr wachsen d. h. in ein und derselben Lehre, in ein und demselben Sinne, in ein und demselben Gehalte".

Der Begriff „Dogmengeschichte", welchen wir nun vollständig gegeben und auch, wenigstens mit einigen Argumenten, als der Lehre der Väter entsprechend bewiesen haben, wird noch etwas

---

beurtheilen. Auch hier also tritt sie, von Gottes Wort und Geist belehrt, als Lehrerin der Menschen und Richterin menschlicher Wissenschaft auf. Wenn sie auch, was bei dieser Gelegenheit ihr Zweck erheischt, die Sprache der Wissenschaft redet, so hat sie deshalb von dieser nicht ihr Licht erborgt. Kleutgen, Theol. der Vorz. Bd. 4. N. 613. 1. Aufl.

deutlicher hervortreten, wenn wir Acht haben auf das, was Offenbarungsgeschichte und Geschichte der Dogmatik ist.

Offenbarungsgeschichte ist die Darstellung der aufeinanderfolgenden Offenbarungen über Gott und göttliche Dinge, welche Gott im alten Bunde durch die Patriarchen und Propheten begonnen und fortgeführt, und Christus in seinen Aposteln zur Vollendung gebracht hat. Da schon weiter oben von der Offenbarungsgeschichte die Rede war, soll hierüber nichts Weiteres mehr gesagt werden. (Näherer Aufschluß bei Franzelin, de divina traditione thes. 26; und Kleutgen, Theologie der Vorzeit Bd. 4. N. 546 ff.)

Geschichte der Dogmatik ist die Darstellung der von der kirchlichen Wissenschaft unternommenen Bestrebungen, die kirchlichen Dogmen systematisch zusammenzufassen, dieselben zu erklären, zu vertheidigen, zu beweisen. Gibt die Dogmengeschichte die kirchlich-dogmatische Lehrentwickelung an, zeigt sie die im Laufe der Zeit fortschreitende Entfaltung und genauere Formulirung der geoffenbarten Wahrheiten durch das unfehlbare kirchliche Lehramt, so verzeichnet, wie schon gesagt, die Geschichte der Dogmatik die im Laufe der Zeit unternommenen Bemühungen der Theologen, die Dogmen systematisch zusammenzufassen. Die Geschichte der Dogmatik bezieht sich sohin mehr auf die Art und Weise, in welcher die Gesammtheit der Dogmen in den verschiedenen Zeiten des Christenthums von einzelnen kirchlichen Lehrern sowohl, wie von ganzen theologischen Schulen dargestellt worden ist. Sie ist die Geschichte der mannigfaltigen Methoden, nach welchen die Glaubenswahrheiten in den verschiedenen christlichen Perioden zur Darstellung, Begründung und Vertheidigung kamen. Die Verschiedenheit der Dogmengeschichte und der Geschichte der Dogmatik erhellt auch daraus, daß schon mehrere Jahrhunderte hindurch die Entwickelung der Dogmen im Flusse war, ehe noch ein schwacher Versuch zu einer eigentlichen systematischen Zusammenstellung aller Dogmen gemacht, oder ehe noch die erste Dogmatik geschrieben wurde. Uebrigens soll hiemit nicht geleugnet werden, daß zwischen beiden eine innige Beziehung besteht, daß, sowie die Kirche in der Entfaltung und Formulirung der Glaubenswahrheiten von Jahrhundert zu Jahrhundert fortgeschritten ist, auch das theologische Verständniß derselben göttlichen Wahrheiten und die systematische Zusammen-

fassung derselben zugenommen habe; daß sohin die theologische Wissenschaft und die Dogmatik, wenn ich von den ersten Jahrhunderten des Christenthums absehe, im Großen und Ganzen, mit der fortschreitenden Dogmenbildung gleichen Schritt gehalten habe.[1])

Aus der Art und Weise wie der Begriff der Dogmengeschichte entwickelt worden, sind auch schon die vorzüglichen Occasionalursachen klar geworden, welche die fortschreitende Entfaltung und Formulirung der Dogmen nach sich ziehen. Wir wollen jedoch, damit der Begriff der Dogmengeschichte sich klarer abhebe, noch etwas dabei verweilen.

In erster Linie sind hier als Occasionalursachen oder Anlässe zu nennen die verschiedenen, der Kirchenlehre entgegengesetzten Religionsansichten, welche die Kirche bekämpften, und vor allem andern die Angriffe der Häresie. Häresien waren der vorzüglichste Anlaß, nicht bloß zur Klärung und Präcisirung schon bekannter, sondern auch zur Aufdeckung latenter Dogmen. Die häretischen Ansichten nämlich, namentlich solche, welche weiter um sich zu greifen und sohin das Heil vieler zu schädigen drohten, veranlaßten die Vorkämpfer der orthodoxen Lehre und das kirchliche Lehramt, in den betreffenden Offenbarungsinhalt einzudringen, die Quellen des Glaubens genau zu durchforschen und, auf diese gestützt, die der Häresie entgegengesetzte Wahrheit präcis zu formuliren, damit auf diese Weise die Gläubigen in die Lage kämen, den Irrthum von der Wahrheit klar zu unterscheiden, die letztere deutlich zu erfassen und deren Beziehung zum ganzen christlichen Glaubens-

[1]) Vgl. Schwane, Dogmengeschichte d. vornicän. Zeit S. 23. — Eine kurze Geschichte der Dogmatik oder vielmehr der gesammten Theologie, findet sich bei Heinrich, Dogmatik Bd. I. §. 13. ff.; bei Scheeben, Dogmatik Bd. I. S. 419. ff.; bei Sanchez, Theologia dogmatica p. 25 sqq., besonders pp. 39—143; mehr theoretisch bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit Bd. 4. von N. 617 an; bei Schwetz, Dogm. t. I. p. 8—46.

Aus diesen wenigen Bemerkungen über die Geschichte der Dogmatik erhellt zugleich, wie wichtig die Kenntniß derselben den angehenden Theologen, besonders denjenigen, welche sich dem Lehrfache zu widmen gedenken, wäre. Wer die Geschichte der Dogmatik nicht kennt, kommt leicht in Gefahr, sein Leben lang sich mit den mittelmäßigsten Autoren zu beschäftigen, und die besten nebenbei liegen zu lassen.

gebäude mehr einzusehen. Da die Häretiker überdies nicht selten noch dunkle Punkte des Lehrinhaltes geltend machten und zu ihren Zwecken ausbeuteten, so wurden die Väter der Kirche und das kirchliche Lehramt auch zur Beleuchtung solcher, bis dahin noch weniger behandelten Glaubenswahrheiten angeregt. Schon der hl. Augustin und ihm nachfolgend der hl. Thomas, samt den meisten größeren Theologen, [1]) verzeichneten die Angriffe der Häresie als die vorzüglichsten Anlässe zur Entwickelung des Dogmas [2]) und zwar in doppelter Beziehung, nämlich betreffs Klarlegung und Präcisirung von schon bekannten, und Aufdeckung von latenten Dogmen. Die ganze Dogmengeschichte in ihrem Verlaufe bietet unzählige Belege hiefür. Selbst das tridentinische Concil wurde durch die Häresien der Pseudoreformatoren veranlaßt, nicht bloß längst bekannte Dogmen klar zu stellen, dieselben auszuprägen und zu formuliren, sondern auch Lehrpunkte zu beleuchten und darüber zu entscheiden, welche vorher selbst unter katholischen Theologen noch controvers waren. Man denke an die Lehren über den Canon der hl. Bücher, an viele Bestimmungen betreffs der Gnade, der Sacramente, z. B. an deren Einsetzung durch Christus, an ihre Wirksamkeit ex opere operato u. s. w.

Wir erlauben uns einige Väterstellen anzuführen. Die Aussprüche des hl. Vincenz von Lerin sind oben schon gegeben worden. Der hl. Augustin schreibt: [3]) „Es müssen auch Hä-

---

[1]) Vgl. Kleutgen, a. a. O. N. 611; Franzelin, de div. trad. et script. p. 304.

[2]) Der hl. Thomas gibt sogar nur diesen einen Anlaß der Dogmenentwickelung an, wenn er (Sum. th. II. 2. qu. 1. a. 10. ad 1) schreibt In doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines Apostolicam doctrinam et ceteras doctrinas et Scripturas pervertunt ad sui ipsorum perniciem, sicut dicitur II. Petr. cap. ult., ideo necesaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores. Schon aus diesem Ausspruche des hl. Thomas erhellt, wie weit derselbe von der Anschauung, wie sie Günther vertrat, entfernt sei, nämlich, als wenn in der Offenbarung nur unentwickelte Keime der Lehre enthalten gewesen wären.

[3]) Civ. Dei. l. XVI. c. 2. Vgl. ähnliche Stellen bei Augustinus, De Genesi contra Manichaeos, l. I. c. 1. n. 2: Ideo divina providentia multos diversi erroris haereticos esse permisit, ut quum insultant

resien sein, damit die Bewährten offenbar werden unter euch. (I. Cor. XI. 19). Daher steht auch geschrieben (Proverb. X, 4. nach der Septuag.): Ein unterrichteter Sohn wird weise sein und auch von einem unverständigen Diener

nobis, et interrogant nos ea, quae nescimus, vel sic excutiamus pigritiam et divinas Scripturas nosse cupiamus. Propterea et Apostolus dicit: Oportet haereses esse, ut probati manifesti fiant inter vos. Illi enim Deo probati sunt, qui bene possunt dicere: sed manifesti hominibus esse non possunt, nisi cum docent; docere autem nolunt, nisi eos, qui doceri quaerunt. Sed multi ad quaerendum pigri sunt, nisi per molestias et insultationes haereticorum quasi de somno excitentur et de imperitia sua erubescant sibi, et de illa imperitia sua periclitari se sentiant. Qui homines, si bonae sunt fidei, non cedunt haereticis, sed quid eis respondeant, diligenter inquirunt. Derselbe, Enarratio in ps. 54. n. 22: Ex haereticis asserta est catholica (Ecclesia), et ex his, qui male sentiunt, probati sunt, qui bene sentiunt. Multa enim latebant in Scripturis, et quum praecisi essent haeretici, quaestionibus agitaverunt Ecclesiam Dei. Aperta sunt quae latebant, et intellecta est voluntas Dei. Numquid enim perfecte de Trinitate tractatum est, antequam oblatrarent Ariani? (Die Vorstellungen über die einzelnen Lehrpunkte des katholischen Trinitätsdogma waren oft nicht klar, die Ausdrücke nicht bestimmt, οὐσία z. B. gleich ὑπόστασις noch zur Zeit des Concils von Nicäa. Cf. Katschthaler, Dogm. t. I. p. 147 ssq. et alibi. Bei Origenes, Dionysius von Alex. u. s. w. finden sich Ausdrücke, welche schwer orthodox erklärt werden können. Cf. Katschthaler, Dogm. l. c. p. 129 ssq. Man darf aber den Vätern diesbezüglich nicht zu viel aufbürden; vgl. Card. Franzelin, de Trin. ed. II. p. 160 ssq., wo er die Ansicht Kuhns bekämpft.) Numquid perfecte, so fährt der hl. Augustin a. a. O. fort, de poenitentia tractatum est, antequam obsisterent Novatiani? Sic non perfecte de baptismo tractatum est, antequam contradicerent foris rebaptizatores; nec de ipsa unitate Christi enucleate dicta erant, quae dicta sunt, nisi posteaquam separatio illa urgere coepit fratres infirmos, ut jam illi, qui noverant haec tractare atque dissolvere, ne perirent infirmi, sollicitati quaestionibus impiorum, sermonibus et disputationibus obscura legis in publicum deduxerunt.

Dieselben Gedanken finden sich auch schon bei früheren Vätern der Kirche niedergelegt. Es schreibt z. B. Origenes hom. 9. in Num.: Si doctrina Ecclesiastica simplex esset, et nullis intrinsecus haereticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra. Sed idcirco doctrinam ca-

Nutzen ziehen. Denn Vieles zum katholischen Glauben Gehörige wird, wenn es von der leidenschaftlichen Ruhelosigkeit (calida inquietudine) der Häretiker angefochten wird, um es gegen diese vertheidigen zu können, sorgsamer erwogen und klarer erkannt und nachdrücklicher verkündet; und die vom Gegner angeregte Frage dient als Gelegenheit zu lernen."

Nebst diesem eben behandelten Anlaß, der so wichtig ist, daß er von vielen Theologen als der einzige hingestellt wird, können noch andere Anlässe von geringerer Bedeutung genannt werden, und zwar der in dem Einzelnen sowohl, wie in der ganzen Kirche liegende Drang, die göttlichen Wahrheiten immer mehr zu erkennen, das Dunkle aufzuhellen, das Erkannte zu präcisiren. (Scheeben, Dogmatik Bd. I. S. 264).

Die göttlichen Wahrheiten sind etwas Erhabenes und gewiß an und für sich schon im Stande, mehr befähigte und für die Wahrheit begeisterte Menschen, vorzüglich aber diejenigen, welchen das Lehramt übertragen ist, zum größtmöglichsten Durchforschen derselben anzuspornen. In ausgezeichneten Dingen auch nur einen geringen Fortschritt machen (debili consideratione inspicere) ist schon ein großer Gewinn und bringt uns Freude. [1])

Weiterhin können hier auch erwähnt werden die besondern geistigen Anlagen, mit welchen Gott im Verlaufe der christlichen Jahrhunderte diesen oder jenen Mann ausgerüstet hat, und

---

tholicam contradicentem obsidet oppugnatio, ut fides nostra non otio torpescat, sed exercitiis elimetur. Propter hoc denique et Apostolus dicebat: „Oportet autem et haereses esse, ut probati quique manifesti fiant inter vos". Hoc est dicere: Oportet haereticorum batillis altare circumdari, ut certa et manifesta omnibus fiat fidelium atque infidelium differentia. Quum enim ecclesiastica fides velut aurum coeperit refulgere, et praedicatio eos ut argentum igne probatum intuentibus resplenduerit, tunc majore cum turpitudine et dedecore haereticorum voces obscuri aeris vilitate sordebunt. Hierher gehören auch die Worte des chalcedonensischen Concils (Allocutio ad Marcianum imperatorem bei Harduin, Conciliorum coll. t. II. p. 646): Quia multi a recta linea per anfractus erroris exorbitant, novum quoddam sibimet iter mendacii construentes: necesse nobis est, veritatis eos inventione (εὑρήμασι) convertere, commenta quoque eorum devia salutaribus adjectionibus refutare ...

[1]) S. Thom., contra Gentes l. I. c. 8.

zugleich die eigene Thätigkeit, mit welcher diese von Gott auserlesenen Werkzeuge dem Zuge der Erleuchtung gefolgt sind. Nimmt man Rücksicht auf einen mit den reichsten Gaben des Geistes ausgestatteten hl. Augustin, der in seinem langen, der Kirche geweihten Leben, die katholischen Wahrheiten, fast in allen ihren Gebieten, durchforscht, sie siegreich vertheidigt, mit Gründlichkeit und Schärfe beleuchtet und erklärt hat, [1] auf einen hl. Thomas, der, getragen vom Geiste Gottes, in die Tiefen der göttlichen Wahrheiten eingedrungen ist, wie kaum ein anderer unter den hl. Vätern und Lehrern der Kirche, der die verborgensten und schwierigsten Fragen durchforscht und mit einer fast durchsichtigen Sprache ausgedrückt hat; [2] und berücksichtigt man ferner die Stellung, welche diese großen hl. Männer den in ihre Zeit fallenden Kirchenversammlungen, den damaligen geistigen Bestrebungen und Kämpfen gegenüber eingenommen haben, so ist offenbar, daß dieselben auf die Klarlegung der Wahrheiten, auf die formelle Behandlung und sprachliche Fassung der damals verhandelten Wahrheiten großen Einfluß ausgeübt haben. [3]

[1] Besonders in den Werken: de Trinitate; de vera religione; de fide et symbolo; Enchiridion ad Laurentium; de fide et operibus; de civitate Dei; de baptismo; de peccatorum meritis et remissione; de spiritu et littera; de natura et gratia; de perfectione justitiae hominis; de gestis Pelagii; contra duas epistolas Pelagianorum; contra Julianum; opus imperfectum contra Julianum; de gratia Christi; de peccato originali; de nuptiis et concupiscentia; de gratia et libero arbitrio; de correptione et gratia; de praedestinatlone Sanctorum; de dono perseverantiae.

[2] In den Schriften: Commentar zu den Sentenzen-Büchern des Lombarden; Quaestiones disputatae; Summa contra Gentes; vorzüglich aber in der Summa theologica.

[3] Der hl. Augustin vorzüglich betreffs der Lehrpunkte von der Erbsünde und deren Folgen, von der Erlösung und der Theilnahme des Menschen an derselben, von der menschlichen Freiheit, von der göttlichen Gnade und von dem beiderseitigen Verhältnisse zu einander u. s. w.; der hl. Thomas betreffs der Lehrpunkte über die Wesenseinheit Gottes und über die Trinität, über das Ausgehen des hl. Geistes auch vom Sohne, über den Wesensbestand des Menschen u. s. w. Wie ihr Einfluß durch die christlichen Jahrhunderte herab bis auf unsere Tage fortdauerte, zeigen das Tridentinum und das Vaticanum, welche geoffenbarte Wahrheiten mit den Worten der beiden hl. Kirchenlehrer gegeben haben.

Außerdem sind noch anderweitige Anlässe [1]) zu bezeichnen, welche zur Entfaltung und Formulirung des kirchlichen Lehrbegriffes wenigstens in etwas beigetragen haben; z. B. moralische, in verschiedenen Zeitaltern besonders um sich greifende Gebrechen, welchen durch Dogmatisirung dieses oder jenes Punktes des kirchlichen Lehrbegriffes ein Damm zu setzen war. Wenn man sich z. B. fragt, warum die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau gerade in unserer Zeit definirt worden ist, so muß man sich sagen, der Grund hiefür sei einerseits in der Frömmigkeit des hl. Vaters Pius IX., in der großen Pietät vieler Bischöfe, Ordensleute und Fürsten, welche diesen Vorzug Marias endlich feierlich ausgesprochen wissen wollten, andererseits aber auch darin zu suchen, daß diese Wahrheit endlich spruchreif geworden (vgl. über die Geschichte

[1]) Werden von manchen Dogmenhistorikern auch die weltlichen Regierungen als Factor aufgezählt, welche bei dem Fortschritte auf dem kirch. Lehrgebiete mitgewirkt haben, so kann dies im besten Falle wohl nur so zu verstehen sein, daß dieselben in Verbindung mit Concilien, Bischöfen, Klöstern oder Schulen dies gethan haben. Man denke an Constantin d. Gr. betreffs der Donatisten, der Definirung der Consubstanzialität des Sohnes Gottes mit dem Vater, gegenüber dem Arianismus. Aber selbst Constantin war, wie Eusebius in den letzten Kapiteln seiner Kirchengeschichte berichtet, einer Lehrentscheidung abhold und rief später den Arius aus der Verbannung zurück. Man erinnere sich Justinians und des Dreikapitelstreites. Man denke an Karl d. Gr. gegenüber dem Adoptianismus, aber auch an dessen „Quattuor libri Carolini“ (vgl. Hergenröther, Kirchengeschichte Bd. I. S. 554); oder auch an Ferdinand II. von Oesterreich gegenüber den Irrthümern der Protestanten. — In nicht wenigen Fällen haben sich Regierungen auf die Seite der Häresie gestellt. Von diesem Gesichtspunkte aus würde aber der Antheil, welcher den weltlichen Regierungen an den Entwickelungen des kirchlichen Lehrbegriffs zukommt, unter jene Anlässe fallen, die wir in erster Linie aufgezählt haben, nämlich unter die Angriffe der Häresie. Wie zeigten sich z. B. in den arianischen Streitigkeiten Constantius, Valens u. a., in den monotheletischen Heraclius durch seine Ekthesis und Constans II. durch seinen Typos (cf. Katschthaler, Dogm. t. II. p. 185). Aehnlich war es bei vielen zur Reformationszeit dem Protestantismus zugewendeten weltlichen Regenten. Man kennt ferner den Einfluß, welchen so manche Regierungen unserer Zeit, namentlich Frankreich und Preußen, betreffs der Dogmatisirung der Unfehlbarkeit des Papstes auszuüben sich bemüht haben.

dieser Wahrheit Katschthaler, Dogm. t. II. p. 73 ssq., besonders p. 81 ssq.); endlich kann man gewiß auch daran denken, daß gerade unsern Tagen ein sündenreines, ganz makelloses Vorbild nothwendig war, um den Abscheu Gottes vor der Sünde in markirter Weise zum Ausdrucke zu bringen und die Menschen, besonders das weibliche Geschlecht, zu reinen Sitten aufs Neue anzuspornen. Wenn man ferner erwägt, daß die Definirung der Infallibilität des Papstes gerade in unsere Zeit fällt, in die Zeit, in welcher jede Auctorität mit Füßen getreten wird, und besonders die Freiheit der Wissenschaft und die Emancipation des Geistes von jeder positiven Lehrauctorität an allen Ecken und Enden gepredigt wird, so kann man hierin keinen Zufall, sondern nur das Wirken der Vorsehung erblicken, welche hiemit die Hochhaltung der Auctorität aufs Neue und in besonderer Weise der menschlichen Gesellschaft wieder einprägen wollte.

Auch möge noch erwähnt werden, daß so manche philosophische Systeme ihren Antheil, namentlich bei der sprachlichen Fassung der Dogmen, haben.

Uebrigens sei nochmals betont, daß, während solche Anlässe für die Dogmenentwickelung aufgezählt werden und während insbesondere auch einzelnen reichbegabten Männern ein Antheil hiebei zugeschrieben wird, hiemit die göttliche Thätigkeit, der Einfluß und das Wirken des hl. Geistes nicht verkleinert sei. Das Hauptprincip, der Hauptfactor hierin ist der hl. Geist, welcher der Kirche für die Entfaltung und Formulirung, ebenso wie zur Vertheidigung der göttlichen Wahrheiten gegeben ist. Die Menschen und zwar die einzelnen Gelehrten, ebenso wie theologische Schulen und wie die Kirche selbst, ihrer menschlichen Seite nach aufgefaßt, wie stark sie sich auch an dem Bildungsgange betheiligen, sind doch nur die dem göttlichen Geiste dienenden Werkzeuge. „Von dem Einen göttlichen Geiste bemeistert, schreibt Dr. Klee, (Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I. S. 3. ff.), dient Alles zu dem Einen Zwecke, der Orient und Occident, jeder nach seiner Eigenthümlichkeit . . . die einzelnen Meister und Schulen mit aller Verschiedenheit in ihrer geistigen Physiognomie . . . Keine Individualität hat die Kirche mit einer neuen dogmatischen Substänz bereichert, wie viel Manche in der wissenschaftlichen Fassung und formalen Ausbildung sich versucht und darin auch geleistet haben. So hat auch kein philo-

sophisches System der christlichen Glaubenslehre in materieller Beziehung etwas zugetragen, welch' starken Einfluß auch die jedesmal herrschende Zeitphilosophie auf die formale Behandlung und sprachliche Fassung ausgeübt hat". [1])

Werth und Methode.

Aus der bisherigen Entwickelung wird es uns leicht, den Werth der Dogmengeschichte zu bestimmen. Die Dogmengeschichte ist die Darstellung der sich auf dem Wege der Entfaltung und genaueren Formulirung fortentwickelnden Glaubenslehre; sie hat also zur Aufgabe, die genetische Entwickelung der Dogmen zu geben; sie hat zu zeigen, wie der, seiner Substanz nach unverändert gebliebene, kirchliche Lehrbegriff nach und nach in die jetzige Form gebracht worden ist. Den Inhalt der Dogmengeschichte bilden somit die kirchlichen Dogmen in ihrer verschiedenen Gestalt. Nebenher läuft natürlich die Betrachtung der Häresien, welche in der Regel den Anlaß zu eingehenderer Untersuchung über diese oder jene Frage geboten, die Entwickelung in Fluß gebracht haben, dann die Bestrebungen der theologischen Wissenschaft, und vor Allem die Thätigkeit des kirchlichen Lehramtes, den Irrthum zu bekämpfen und die geoffenbarte Wahrheit zu vertheidigen und in ihrer Fülle und Reinheit darzulegen. Der Dogmenhistoriker hat demnach die verschiedenen Irrlehren nach Inhalt, Bedeutung, Ursprung, Verlauf, im Einzelnen sowohl, wie in ihrem Zusammenhange, [2]) in's Auge zu fassen.

Dem Irrthum gegenüber hat er die Wahrheit in Betracht zu ziehen, aus Schrift und Ueberlieferung zu erforschen, ob, wann, wo und wie dieselbe in den verschiedenen Zeiten des Christenthums zum Ausdrucke gekommen sei. Er hat zu diesem Behufe aus

---

[1]) Ich vermag einen derartigen Einfluß nur der scholastischen Philosophie zuzuerkennen, und muß sagen, daß die andern philosophischen Systeme und Richtungen nur abträglich gewirkt haben.

[2]) Im Zusammenhange, sage ich, und zwar, wie die einzelnen Sätze derselben Häresie unter sich, und wie dann wieder die verschiedenen Häresien zusammenhängen, z. B. die Lehre von dem Urstande, von der Erbsünde, Erlösung und Zuwendung derselben für die Einzelnen nach pelagianischem und dann wieder nach lutherischem Lehrbegriffe; der Zusammenhang des nestorianischen Irrthums betreffend die Person Christi mit der pelagianischen Auffassung von der Erlösung.

der hl. Schrift und der ältesten Ueberlieferung nachzuweisen, daß diese Wahrheit der Substanz, und oft auch schon der Form nach, in der ursprünglichen Zeit des Christenthums bestanden hat. Der Nachweis dieses Punktes ist, wie schon früher gesagt worden, um desto nothwendiger, als die Protestanten und Rationalisten vielfach behaupten, daß gerade die sogenannten Unterscheidungslehren den ersten Christen gänzlich unbekannt gewesen, und dieselben erst in den Zeiten der Unwissenheit von fanatischen Mönchen und andern Papisten erfunden worden seien. Der Dogmenhistoriker muß die Thätigkeit des kirchlichen Lehramtes, gegenüber der jeweilig auftretenden Häresie, durchforschen, muß untersuchen, wie der alte, in der Schrift und der ältesten Ueberlieferung niedergelegte Glaube, durch die Kirche neu ausgesprochen, deutlicher und präciser formulirt worden ist. Der Dogmenhistoriker muß auch darüber nachforschen, wie nicht bloß die Kirche, sondern einzelne Männer, nämlich die hl. Lehrer und Kirchenschriftsteller der verschiedenen christlichen Jahrhunderte, die verschiedenen Häresien aufgefaßt, widerlegt, die entgegengesetzte Glaubenslehre erklärt und begründet haben.

Daß eine solche Arbeit von sehr großem Werthe für die gesammte theologische Wissenschaft sei, liegt auf der Hand. Besonders hat die Dogmengeschichte Werth für Dogmatik und Kirchengeschichte, da weder die eine noch die andere ohne gründliche Kenntniß derselben genau erfaßt werden kann.

Ich sage für die Dogmatik. Die Dogmengeschichte vervollständigt und ergänzt das dogmatische Wissen. Sie führt uns ein in die geistigen Kämpfe um die göttlichen Wahrheiten, aus denen die einzelnen kirchlichen Dogmen ihrer formellen Seite nach als kostbare Errungenschaften hervorgingen. Sie läßt uns die einzelnen Dogmen in ihrem ganzen Entwickelungsgange von der apostolischen Zeit her schauen, und erschließt auf diese Weise allseitig den Sinn der Dogmen. Wie durch gehöriges Anbringen von Schatten die Lichtpunkte eines Gemäldes erst recht hervortreten, so ist es auch in der Dogmengeschichte, welche Licht in die Wahrheit bringt durch Gegenüberstellung des Irrthums, und auf diese Weise zeigt, warum die Dogmen gerade so, gerade in dieser oder jener Zeit, in diesem oder jenem Lande formulirt worden, und welche sohin die Wahrheit von dem entgegengesetzten Irrthume bestimmter zu unterscheiden, schärfer zu erfassen und den Irrthum desto sicherer zu fliehen lehrt.

Ja ich behaupte sogar, daß manche dogmatische Ausdrücke geradezu unverständlich und die Zweckmäßigkeit mancher Formulirung unbekannt bleiben müssen, wenn dieselben nicht nach ihrer dogmengeschichtlichen Seite ins Auge gefaßt werden; [1]) auch glaube ich,

---

[1]) Ich denke beispielsweise an den Ausdruck des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum: Et in Spiritum S. Dominum, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur. Die Griechen werfen den Lateinern vor, daß sie durch Einschaltung des Filioque das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum gefälscht hätten. Nehme ich Rücksicht auf die Dogmengeschichte und lerne daraus den Irrthum kennen, der durch das erste constantinopolitanische Concil zu bekämpfen war, so wird mir klar, warum das ex Patre procedit aufgenommen, das Filioque aber ausgelassen worden. Es galt die macedonianische Irrlehre zu bekämpfen, daß der hl. Geist eine Creatur des Sohnes und etwas dem Vater völlig Fremdes sei. Die Väter des Concils sprechen deshalb die Gottheit des Geistes aus, fügen das ex Patre procedit bei, lassen jedoch das Filioque aus, erstens, weil dies von Macedonius nicht geleugnet wurde, zweitens, weil der Beisatz des Filioque dem Häretiker sogar Anlaß hätte bieten können, hiemit seinen Irrthum gestützt zu sehen.

Ich nehme ebenso Rücksicht auf einige tridentinische Canones über die Gnade. In der 6. Sitzung findet sich folgender Canon (3): Si quis dixerit, sine praeveniente Spriritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur. a. s. Was soll das Wort inspiratio? Das Wort inspiratio hat in der Kirchensprache eine feststehende Bedeutung. Habe ich bei dem Canon des Concils an diesen Inspirationsbegriff zu denken? Nein. Die Bedeutung des Wortes ist dogmenhistorisch festzustellen. Ohne Kenntniß der Controverse des hl. Augustin mit den Pelagianern und Semipelagianern wird dieses Wort nicht leicht richtig gefaßt werden. Pelagius leugnete zuerst die Nothwendigkeit der Gnade, um selig werden zu können, gänzlich. Gedrängt durch die Gegenreden des hl. Augustin, bekannte er die Nothwendigkeit der Gnade, verstand aber unter Gnade nur die Natur des Menschen und vorzüglich den freien Willen desselben. (Cf. Augustin., sermo 26., alias sermo 11., de verbis Apostoli, Migne Curs. Patrol. lat. t. 38. p. 174.); später, als die katholischen Vorkämpfer der Orthodoxie nachwiesen, wie nach der Schriftlehre die Gnade von den Gütern der Natur verschieden sei, verstand Pelagius unter Gnade das mosaische Gesetz und die Lehre des Evangeliums. Als Augustin ihm nachwies, daß auf diese Weise der Tod Christi nutzlos würde, fügte Pelagius seiner „Gnade" noch

daß in so manchen dogmatischen Büchern der ersten Decennien unseres Jahrhunderts nicht so viele Verstöße gegen die Wahrheit vorgekommen wären, wenn man der Dogmengeschichte mehr Rechnung getragen und auf diese Weise gefunden hätte, daß viele Irrthümer,

---

das Beispiel Christi, vorzüglich dessen Geduld und Ausdauer bis zum Tode, hinzu. (Cf. Augustin., de gratia Christi cap. 2). Kurz, nach und nach wurden die Pelagianer so in die Enge getrieben, daß sie auch eine innere Erleuchtung des Verstandes durch Gott zugaben, aber keineswegs eine innere Einwirkung Gottes auf den Willen des Menschen. Gegen diese Fassung des Irrthums wandte sich nun der hl. Augustin ganz besonders, indem er, nebst der Nothwendigkeit einer innern Erleuchtung des Verstandes, vorzüglich die Nothwendigkeit der Einwirkung Gottes auf den Willen des Menschen betonte; zum Unterschiede der mentis illustratio wird nun diese motio voluntatis durch Gott inspiratio genannt. Der Ausdruck inspiratio will somit sagen, daß Gott auf den Willen des Menschen wirke, damit dieser zum Glauben komme; nicht der Mensch ist es, welcher Gott eine Bereitwilligkeit zum Glauben entgegenbringt (Semipelagianer), auf welche hin sodann Gott seine Hilfe gewährt, und der Mensch zum Glauben kommt; sondern Gott erleuchtet und erhellt den Verstand, wirkt auf den Willen des Menschen u. s. w. (Cf. Arausican. II.).

Ich denke an den tridentinischen Canon (den 11. der 6. Sitzung), welcher lautet: Si quis dixerit, homines justificari, vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusâ gratiâ et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum S. diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam, gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei; a. s. Dieser Canon wird, ohne daß man die verschiedenen Schattirungen der damaligen hierhergehörigen Irrthümer in Erwägung zieht, nicht verstanden werden.

Im vaticanischen Concil finden wir in Betreff des Schöpfungsdogmas den Ausdruck liberrimo consilio (sess. III. cap. 1. de Deo rerum omnium creatore und can. 5.). Wie? War also vor dem Vaticanum nicht festgestellt, daß die Schöpfung eine freie That Gottes gewesen? Gewiß. Woher also diese ausdrückliche Betonung der Freiheit Gottes beim Acte der Schöpfung? Die Erklärungsversuche der Entstehung der Welt, wie sie von den Pantheisten, Rationalisten und Semirationalisten unseres Jahrhunderts ausgedacht worden sind (Cf. Katschthaler, Dogm. t. I. p. 255 ssq. und p. 259 ssq.) geben uns Aufschluß darüber.

Wenn wir das Schöpfungsdogma näher ins Auge fassen wollten, so wäre folgendes zu bemerken: Das Schöpfungsdogma, nach

welche man als neu aufgefundene Errungenschaften des wissenschaftlichen Fortschrittes hinstellte, schon Jahrhunderte vorher von der Kirche verurtheilt worden seien.

Die Dogmengeschichte ist sohin gewiß eine unerläßliche Hilfswissenschaft der Dogmatik. Dabei bleibt jedoch der Unterschied zwischen beiden Disciplinen, zwischen Dogmatik und Dogmengeschichte, aufrecht. Die Dogmatik hat die Dogmen in der Formulirung, wie sie heute sind, zu nehmen, zu erklären, zu begründen und zu vertheidigen, hat den Zusammenhang der einzelnen Dogmen unter sich klar zu legen. Die Dogmengeschichte zeigt, wie die Dogmen allmählig diese Formulirung bekommen haben, wie der kirchliche Lehrbegriff nach und nach sich zur heutigen Form ausgebildet hat.

Die Dogmengeschichte hat ferner, sage ich, großen Werth für die Kirchengeschichte, welche ohne dieselbe vielfach ein ungelöstes Räthsel bleibt.[1])

Die Kirchengeschichte hat zu zeigen, wie das Reich der Wahrheit und Gnade, das Christus auf Erden gestiftet hat, wie die Kirche sich in der Welt festgesetzt, behauptet, ausgebreitet hat, wie sie nach und nach, gleich einem Sauerteige, alle menschlichen Verhältnisse durchdrungen hat.

Das Erste und Nothwendigste aber bei Grundlegung, Ausbreitung und Befestigung der Kirche ist die Verkündigung der göttlichen Wahrheiten. Das Leben der Gnade erbaut sich erst auf dem Fundamente des Glaubens. Hat schon Christus selbst sein

---

allen seinen Elementen, war schon in der ersten Zeit des Christenthums bekannt; das apostolische Glaubensbekenntniß hat aber dasselbe nicht näher und genauer bestimmt, sondern nur ausgedrückt mit den Worten: Credo in Deum ... creatorem coeli et terrae. Das nicäno-constantinopolitanische Glaubensbekenntniß setzte, damit nicht irgend etwas als nicht von Gott gemacht gedacht würde, die Worte bei: Visibilium omnium et invisibilium. Das Cap. Firmiter des vierten lateranensischen Concils betonte vorzüglich das de nihilo, und das Vaticanum das liberrimo consilio. Die Kirche ist zu dieser genannten Formulirung des Schöpfungsdogmas durch die oben schon angedeuteten Häresien veranlaßt worden.

[1]) Ich erinnere an die Zeit von 300—450; von 1518—1648, ja bis auf unsere Tage. Ich kann wohl behaupten, daß die meisten Kämpfe, welche im Verlaufe der Zeiten zwischen den Völkern entstanden sind, eine dogmenhistorische Grundlage hatten.

Erlösungswerk mit Ausübunz des Lehramtes begonnen und hat er seinen Aposteln befohlen: „Gehet hin und lehret alle Völker;“ so betrachtet auch die Kirche die Verkündigung der göttlichen Wahrheit als das Erste und Wichtigste für die Erhaltung und Ausbreitung des Gottesreiches. Die Dogmengeschichte aber erzählt, wie diese göttliche Wahrheit, die Grundlage des Gnadenlebens, ja das Lebensferment jeder wahren Cultur, durch die Thätigkeit der Menschen, vorzugsweise jedoch des kirchlichen, von Christus eingesetzten und durch den Geist von Oben geleiteten Lehramtes, im immerwährenden Kampfe gegen die Angriffe der Häresie, gegen Un- und Aberglauben, erhalten worden ist, wie sich dieselbe, gleich einem in die Erde hineingelegten Samenkorn, das aufgeht und zum Baume wird, immer mehr entfaltet und entwickelt hat. Die Dogmengeschichte führt wie in einem Spiegel uns vor Augen die tausendjährigen Kämpfe um das kostbare Gut, den Besitz der göttlichen Wahrheit, erzählt von den aus Unwissenheit und verkehrtem Herzen, aus unbezähmten Leidenschaften hervorgegangenen Angriffen auf die Wahrheit, ebenso wie von der siegreichen Vertheidigung derselben durch die großen Männer aller Zeiten des Christenthums unter dem unbesiegbaren Schutze des hl. Geistes, erzählt, wie durch die weise Fügung Gottes das Bestreben der Feinde des Glaubens nur dazu dienen mußte, die göttliche Wahrheit immer mehr und mehr zu beleuchten, zu entfalten und nach und nach den ganzen kostbaren Schatz der göttlichen Wahrheit, den ganzen wunderbaren Bau des katholischen Lehrgebäudes vor Augen zu stellen.

Daß sohin die Dogmengeschichte von unberechenbarem Werthe für die Kirchengeschichte sei, liegt auf der Hand; von den angegebenen Gesichtspunkten aus betrachtet, kann ich die Dogmengeschichte nicht bloß als eine unerläßliche Hilfswissenschaft der Kirchengeschichte ansehen, sondern ich muß sie als den wichtigsten Theil derselben erklären.

Im Vorübergehen möge noch erwähnt werden, daß die Dogmengeschichte auch von moralischem Gesichtspunkte aus betrachtet nicht geringen Werth hat. Einige wenige Worte hierüber genügen. Die Dogmengeschichte bringt die Ohnmacht des menschlichen Geistes, die Folgen des Stolzes, die Gefährlichkeit des hartnäckigen Verharrens bei seiner eigenen Meinung u. s. w. einerseits, andrerseits den Bestand und Segen der Wahrheit zum klaren Bewußtsein,

lehrt die Wahrheit lieben, den Irrthum fliehen, und trägt nicht wenig bei zur Liebe der katholischen Kirche und zum demüthigen Anschluß an ihr unfehlbares Lehramt.

Wenn ich nun zum Schlusse die Frage stelle: Soll die Dogmengeschichte an theologischen Lehranstalten gelehrt werden, oder nicht? — so ist die Lösung der Frage schon aus dem bisher Gesagten ersichtlich, und jeder, welcher der Abhandlung aufmerksam gefolgt ist, wird dieselbe bejahen. Ich möchte indeß, um noch einige Gesichtspunkte zu berühren, bei dieser Frage ein wenig verweilen, und zwar zuerst erörtern, ob es überhaupt gut sei, an katholisch-theologischen Lehranstalten die Dogmen auch historisch zu behandeln oder, mit anderen Worten, Dogmengeschichte zu betreiben; und dann, ob es sich empfehle, die Dogmengeschichte als specielle Disciplin zu behandeln.

Soll also Dogmengeschichte an katholisch-theologischen Lehranstalten gelehrt werden? Von principiellem Standpunkte aus, gewiß. Es ist außer Zweifel, daß es im Verlaufe der Zeiten eine Fortentwickelung des kirchlichen Lehrbegriffes auf dem Wege der Entfaltung und genaueren Formulirung durch die kirchliche Lehrauctorität gegeben hat; ich behaupte sogar, daß nur die katholische Kirche eine Dogmengeschichte im eigentlichen Sinne habe, da nur in ihr die unfehlbare Lehrauctorität besteht, welche zur dogmatischen Fortbildung der Kirchenlehre durch ihre Glaubensentscheidungen berufen ist. Die Protestanten können, da sie kein unfehlbares Lehramt anerkennen und an den Dogmen nichts Feststehendes annehmen, nur eine Geschichte der religiösen Meinungen, aber keine Dogmengeschichte haben. Da also nur die katholische Kirche eine Dogmengeschichte im eigentlichen Sinne besitzt, so ist gewiß, daß die katholische Wissenschaft berufen ist, dieselbe gründlich zu erforschen und richtig darzustellen. Da es principiell Aufgabe der katholischen Theologie ist, alles Thatsächliche auf dem Gebiete der Kirche zur Darstellung zu bringen, so kann betreffs der Dogmengeschichte keine Ausnahme gemacht werden.

Betrachten wir die Sache nicht von principiellen, sondern von andern zufälligen Gesichtspunkten aus, so liegt auf der Hand, daß von apologetischem Gesichtspunkte aus es gut sei, die Dogmen auch historisch ins Auge zu fassen; denn wenn die Protestanten

das Feld ihrer „Dogmengeschichte" so sehr bebauen und bei dieser Gelegenheit die katholische Dogmengeschichte in ein ganz falsches Licht stellen, nämlich, als wenn die Dogmen im Verlaufe der Zeiten entstanden, allmählig durch Zuthaten der Menschen gemacht worden wären; so ist es gewiß Aufgabe des Apologeten, zu zeigen, daß es nicht so sei, daß der kirchliche Lehrbegriff vielmehr der Substanz nach sich immer gleich geblieben und nur auf dem Wege der genaueren Entfaltung und Formulirung in die Form, wie wir ihn jetzt vor uns haben, ausgewachsen sei.

Man hat von katholischer Seite öfter die Befürchtung ausgesprochen, durch die Dogmengeschichte werde das Glaubensbewußtsein in den Theologen abgeschwächt, nur zu leicht käme der Gedanke oben auf, daß die Dogmen wirklich erst im Verlaufe der Zeit entstanden und sohin nicht Gottes- sondern Menschenwerk seien. Mich will vielmehr, wie ich schon oben gesagt habe, bedünken, daß durch richtige Behandlung des dogmenhistorischen Stoffes das Gegentheil erreicht werde, und dem Theologen erst recht klar werde, wie alle Dogmen der Substanz nach allezeit in der Kirche gewesen, und eine Zunahme nur betreffs der Entfaltung und Formulirung und des darauf sich erbauenden Verständnisses zu verzeichnen sei.

Die Dogmengeschichte enthält den thatsächlichen Beweis, daß die katholische Kirche ihr ursprüngliches Glaubensbewußtsein immer treu und unverändert bewahrt und im Kampfe gegen alle Häresien im Laufe von 19 Jahrhunderten mit strenger Consequenz immer bestimmter ausgesprochen habe; während die Irrlehrer das christliche Glaubensbewußtsein immer mehr verloren haben, ja mit ihren eigenen Principien immer mehr in Widerspruch gerathen sind, je länger sie in der Trennung von der Kirche verharrten. [1])

Es kommt, wie mir scheint, nur darauf an, wie man die Dogmengeschichte behandelt. Wenn man, um die Entwickelung irgend eines bestimmten Lehrpunktes unserer hl. Religion darzustellen, die Glaubensbekenntnisse und Concilienbeschlüsse, die im

---

[1]) Hinsichtlich der Protestanten vgl. Hettinger's Schrift: „Krisis des Protestantismus", wo gezeigt wird, wie der Protestantismus ausgegangen von der Leugnung der sichtbaren Kirche, und wie er endlich bei der Leugnung eines persönlichen Gottes und der Unsterblichkeit der Seele angelangt ist.

Verlaufe der christlichen Jahrhunderte verfaßt worden sind, zu diesem Behufe aufsucht und anführt, in welchen etwa ein diesbezüglicher Fortschritt, eine größere Entfaltung, oder genauere Formulirung zu finden sei; wenn man dann, was man gefunden, chronologisch zusammenstellt, neuhinzugekommene Worte und Ansichten der besseren Uebersicht wegen besonders bezeichnet, hierauf nach den Anlässen dieser Entwickelung forscht, und um den jeweiligen Fortschritt in der Entwickelung des Lehrbegriffes die Geschichte der jedesmaligen Häresie gruppirt, welche die Frage in Fluß gebracht; wenn man ferner die Geschichte der hervorragenden Männer einfügt, welche sich um die Vertheidigung und Entwickelung des Lehrpunktes besonders hervorgethan, und die Thätigkeit der Kirche selbst beschreibt, welche schließlich auf Concilien, oder auf anderen Wegen die Entscheidung getroffen hat; und wenn man dabei wiederholt aufmerksam macht, wie die betreffende Wahrheit schon zur Zeit der Apostel bekannt, in der hl. Schrift des neuen, ja vielfach auch des alten Bundes ausgedrückt ist: so kann doch bei solchem Vorgehen Niemand behaupten, daß das Glaubensbewußtsein abgeschwächt, daß der Gedanke wachgerufen werde, die Dogmen seien nach und nach durch Menschenwerk entstanden.

Ich will an einem oder dem andern Beispiele dies anschaulich machen.

Wohl an keiner Gruppe von Dogmen sieht man leichter und deutlicher, daß eine Entwickelung stattgefunden, welcher Art dieselbe gewesen sei, und wie sie vor sich gegangen, als an den Dogmen über die Trinität.

Man könnte etwa, um zu zeigen, daß schon zur Zeit Christi, sowohl die Einheit der göttlichen Substanz, als die Dreiheit der Personen bekannt und geglaubt worden, die Taufformel an die Spitze stellen; die Taufformel, sage ich, welche ja als Grundlage aller Glaubensbekenntnisse mit Recht bezeichnet wird. In der Taufformel ist die Substanz aller Trinitätsdogmen von Christus selbst niedergelegt mit den Worten: „Taufet sie im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des hl. Geistes". Sowohl die Einheit des göttlichen Wesens (im Namen), als auch die Dreiheit der Personen (des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes) ist daselbst ausgedrückt. Wir suchen nun in den Glaubensbekenntnissen und anderen dogmatischen Schriftstücken, in welchen der

jedesmalige Glaube seinen Ausdruck gefunden, wie dort der Glaube an die Trinität dargestellt ist, und stellen die gefundenen Sätze chronologisch zusammen. Auf diesem Wege lassen sich folgende dogmatische Documente finden: 1. Das apostolische Glaubensbekenntniß; 2. das nicänische Glaubensbekenntniß (325) mit den angehängten Anathematismen gegen Arius und den Anathematismen des Papstes Damasus; 3. das constantinopolitanische Glaubensbekenntniß (381);[1] 4. die Capitel Firmiter und Damnamus des vierten Laterankoncils vom Jahre 1215; 5. die Professio fidei des Michael Palaeologus, sowie das Decret de processione Spiritus S. promulgirt im zweiten lyoner Concil im Jahre 1274; 6. das Unionsdecret des florentiner

---

[1]) In dem aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts herrührenden athanasianischen Glaubensbekenntnisse werden die beiden Hauptsätze der Trinität, die Einheit des göttlichen Wesens und die Dreiheit der Personen, in unübertrefflich schöner uud klarer Weise ausgedrückt. Wir finden darin auch die Beziehungen der göttlichen Personen zu einander dargelegt; zugleich zum ersten Male in einem Glaubensbekenntnisse den Ausdruck Filioque. Aehnlicherweise enthält das toletanische Glaubensbekenntniß (vom Jahre 675), das als eine großartige Umschreibung des Athanasianums betrachtet werden kann, Aufschlüsse über die Trinität, nicht bloß über die Consubstanzialität des Sohnes mit dem Vater, des hl. Geistes mit dem Vater und dem Sohne, über die Beziehungen der drei göttlichen Personen zu einander, sondern auch über die περιχώρησις und die Appropriationslehre. Letzteres Bekenntniß wurde von Innocenz III. in einem Briefe an Petrus, Bischof von Compostella, „authentisch" genannt. Wir wollen jedoch weder dieses, noch das athanasianische in der Reihe jener Documente aufführen, welche uns die Entwickelung der Trinitätsdogmen vor Augen stellen; denn das athanasianische Symbolum wurde erst in späteren Jahrhunderten allgemein bekannt und gebraucht; das toletanische aber ist nie zum allgemeinen Gebrauche gekommen, und es sind in ihm manche Lehrpunkte nicht mit der gehörigen Genauigkeit ausgesprochen; auch findet man in demselben manche Ausdrücke, welche viele Schwierigkeiten bieten, und die, wenn sie unabhängig von der Geschichte, nach unserer jetzigen Terminologie, und ohne daß man ihre Beziehung auf die Arianer im Auge behielte, erklärt würden, geradezu auf falsche Fährte führen würden. Ueberdies sind die Aufschlüsse über die Trinität in beiden, und besonders im toletanischen, so zahlreich, daß in denselben fast Alles schon enthalten ist, was wir in späteren kirchlichen Documenten definirt finden.

tiner Concils vom Jahre 1439, sowie auch das von diesem Concil promulgirte Decret pro Jacobitis; 7. die betreffenden Sentenzen der Bulle Pius VI. Auctorem fidei vom Jahre 1794; dazu könnte 8. noch genommen werden jenes der dogmatischen Schemen des vaticanischen Concils, welches die numerische Wesenseinheit der göttlichen Personen betrifft. (Diese Schriftstücke sind zu finden bei Denzinger, Enchiridion; die späteren in Katschthaler's Dogmatik t. I. p. 125, 136; bei Dr. C. Martin, Omnium Concilii Vaticani documentorum collectio p. 21 sq., p. 29 sq.).

Wer sich die Mühe nehmen wollte, die betreffenden Sentenzen dieser Schriftstücke auszuschreiben, chronologisch zu ordnen, und die jedesmal zugewachsenen Stellen zu unterstreichen, hätte schon ein ziemlich getreues Bild über das „Was" der Entwickelung.

An diese Arbeit würde sich eine andere anschließen. Es wäre, von dem nicänischen Symbolum angefangen, wo die erste Entwickelung wahrzunehmen ist, zu forschen nach den Anlässen und dem ganzen Verlauf derselben, es wären die vorausgegangenen Häresien der Monarchianer und Subordinatianer, unter letzteren vorzüglich die des Arius, in ihrer Entstehung, ihrem Verlaufe und Ende, sodann die Geschichte der orthodoxen Vorkämpfer, eines Alexander, Athanasius u. s. w., ebenso die Geschichte des Concils von Nicaea, dann die der darauffolgenden zahlreichen kleineren Concilien einzuflechten; und so wäre fortzufahren herab durch alle Jahrhunderte, so oft eine neue Entwickelung zu verzeichnen ist, bis auf das Vaticanum.

Auf diesem Wege würde sich herausstellen, wie auf dem ersten Concil zu Nicaea die Wesensgleichheit (im Sinne der vollständigen Wesenseinheit) des Sohnes mit dem Vater und das beiderseitige Verhältniß zu einander formulirt worden; dann wie auf dem ersten Concil zu Constantinopel im J. 381 die Gottheit des hl. Geistes und das Verhältniß desselben zum Vater mit den Worten ausgedrückt worden: Credimus in Spiritum S., Dominum, vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur; wie dann auf dem vierten lateranensischen Concil im J. 1215 in dem Cap. Firmiter, sowie auch in dem Cap. Damnamus und zwar zum ersten Male [1]) von einem allgemeinen Concil, das ab utroque gebraucht wird, dann die Proprietäten der göttlichen

[1]) Das VIII. allgemeine Concil, d. i. das IV. von Constantinopel, hat den Ausdruck Spiritus a Patre per Filium.

Personen aufgezählt werden: Pater generans, Filius nascens, Spiritus S. procedens, und beigesetzt wird, daß die hlst. Dreifaltigkeit unterschieden sei durch die persönlichen Proprietäten (proprietatibus discreta). Das Cap. Damnamus bewegt sich vorzüglich darin, die Wesenseinheit der göttlichen Personen zu betonen, und das in einer Weise, welche den Gedanken an eine Gattungseinheit, oder an eine wie immer geartete andere, als die numerische Wesenseinheit geradezu unmöglich macht; und zwar, indem es lehrt: Substantia non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus S., qui procedit: ut distinctiones sint in personis et unitas in natura. Licet alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus S., non tamen aliud: sed id, quod est Pater, est Filius, et Spiritus S. idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur. Und weiter unten heißt es in demselben Cap.: Unum ... pro personis divinis, ut attendatur identitatis unitas in natura.

Wie die Geschichte zeigt, ist das Concil zu diesen Ausdrücken veranlaßt worden durch den nominalistisch gesinnten Abt Joachim von Floris, welcher die natürliche Zeugung auf Gott übertragend behauptete, nicht bloß die Person, sondern auch die Substanz zeuge, werde gezeugt und gehe hervor; consequenterweise dachte er in Gott keine Wesenseinheit, sondern nur eine Gattungs- oder Collectiveinheit der Personen. Der Fortschritt also, welcher durch dieses Concil in der Entwickelung der Trinitätsdogmen gemacht worden ist, liegt, neben den oben schon angedeuteten Dingen, darin, daß solche Ausdrücke gewählt worden sind, welche jeden Gedanken an eine Mehrheit der göttlichen Substanzen, zu welchem Jemand etwa durch die Dreiheit der göttlichen Personen verleitet werden könnte, ausschließt. Die Formel jedoch essentia divina numerice una ist auch von dem vierten lateranensischen Concil noch nicht gebraucht.

Auf das vierte lateranensische Concil folgen zwei Documente des zweiten lyoner Concils vom J. 1274; das Glaubensbekenntniß des Kaisers Michael Palaeologus und das Decret dieses Concils über das Ausgehen des Geistes auch vom Sohne. Da in dem ersten über das lateranensische Concil in Bezug auf unsern Gegenstand nicht hinausgegangen wird, so wollen wir nur das zweite etwas näher ins Auge fassen. Es heißt in diesem Decrete: Spiritus a Patre et Filio procedit; es wird aber noch beigesetzt: non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione. Das Concil gibt ferner die authentische Erklärung, daß die lateinischen, wie die griechischen Väter dies von jeher gelehrt haben.

Das nächste Glaubensdocument, das hierher gehört, ist das Unionsdecret des Concils von Florenz vom J. 1439. In diesem Schriftstücke wird betreffs der Entwickelung der Trinitätsdogmen über die früher ausgesprochenen Sentenzen insofern hinausgegangen, als für

das Ausgehen des hl. Geistes auch vom Sohne Beweise, und zwar aus der Sache selbst genommene, erbracht werden, [1]) und als ferner mit Rücksicht auf den Vorwurf der Griechen, die Lateiner hätten durch den Beisatz Filioque das nicäno-constantinopolitanische Glaubensbekenntniß verfälscht, und sohin das Decret der ephesinischen Synode vom J. 431 umgestoßen, erklärt wird, die Lateiner, und überhaupt die Kirche, habe diesen Beisatz veritatis declarandae gratia, licite et rationabiliter imminente tunc necessitate gemacht; [2]) und als endlich die vorzüglich bei griechischen Vätern nicht selten vorkommende Formel: Spiritus S. per Filium näher erklärt wird mit den Worten: Id quod SS. Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum S., ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus S., sicut et Patrem. Die Griechen sagten Spiritus a Patre per Filium, weil sie dachten, die Zeugung des Sohnes müsse,

---

[1]) Quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse Unigenito suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum, quod Spiritus S. procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est (Cf. Denzinger, Enchir. n. 586).

[2]) Veritatis declarandae gratia, licite, sagt das Concil. Ganz natürlich. Christus hat seiner Kirche die Gewalt gegeben, ihr sogar die Pflicht auferlegt, die Wahrheiten des Glaubens zu bewahren, zu erklären, zu vertheidigen. Von jeher hat die Kirche dieses Recht geübt, ist dieser Pflicht nachgekommen, und zwar ohne Widerrede, ja sogar mit Uebereinstimmung, gemeinsam mit den Griechen. Die Griechen mit den Lateinern schalteten gemeinsam in das apostolische Glaubensbekenntniß ein das ὁμοούσιος ὁ Υἱὸς τῷ Πατρί auf dem Concil zu Nicaea, 325; und die präcise Lehre über die Gottheit des hl. Geistes auf dem Concil zu Constantinopel, 381. Die Griechen gestatteten, daß nach dem sechsten allgemeinen Concil verschiedene neue Glaubensbekenntnisse verfaßt wurden, und stimmten auf der achten allgemeinen Synode im J. 869 für den Beisatz Spiritus a Patre per Filium. Rationabiliter sagt das Concil. Ganz natürlich. Hatten die Väter, wie schon oben bemerkt worden, keinen Anlaß, das Filioque schon im ersten constantinopolitanischen Concil beizufügen, so gestaltete sich die Sachlage später ganz anders, als so manche Häretiker und vorzüglich Photius, aus Abneigung gegen die lateinische Kirche, das constantinopolitanische Spiritus S., qui a Patre procedit, durch stillschweigende Einschaltung des Wortes solo, dahin erklärte, der Geist gehe nur vom Vater aus.

Was endlich das von den Griechen vorgeschützte ephesinische Decret anbelangt, in dem verboten wird, daß Jemand einen andern Glauben (ein anderes Glaubensbekenntniß) einführe, als den, welchen die Väter in Nicaea festgestellt haben, so kann das nur gemeint sein, entweder von einem abweichenden Glauben, durch Einschaltung eines Satzes, der nicht geoffenbart ist, oder durch Beifügung eines wahren geoffenbarten Satzes, durch eine hiezu nicht befugte Auctorität. Beides jedoch trifft hinsichtlich des Filioque nicht zu.

wenigstens der Ordnung nach, der Hauchung des hl. Geistes durch den Sohn vorausgehen; sie nannten den Sohn nicht principium, sondern causa Spiritus S., weil sie unter principium verstanden principium κατ' ἐξοχήν, d. i. principium sine principio, was vom Sohne, der die Substanz und seine Subsistenz vom Vater hat, nicht gesagt werden könne. Man könnte auch das Decret pro Jacobitis desselben Concils in Betracht ziehen, vorzüglich den Satz Filius quidquid est aut habet, habet a Patre et est principium de principio. In diesem letztgenannten Schriftstücke ist auch das von Theologen des Mittelalters häufig gebrauchte Axiom: In Deo omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio, zu finden. [1])

Wir gehen über auf die berühmte Bulle Pius VI. Auctorem fidei, welche 85 Sätze der Synode von Pistoja verurtheilt.

Uns interessiren aus diesem großartigen und umfangreichen Schriftstücke zwei Sätze, welche über die Trinität sprechen. Wir wollen nur den ersten derselben näher ins Auge fassen. Die Bulle sagt in ihrer Milde: Die Synode habe über das hl. Mysterium der hlst. Dreifaltigkeit si non pravo animo, imprudentius certe gesprochen.

Der erste Satz betrifft die Einheit der göttlichen Substanz. Die Bulle beklagt, daß die Synode eine neue Formel angewandt, um die Einheit in der Dreiheit auszudrücken, nämlich Deum in tribus personis distingui, und daß sie sohin von der altherkömmlichen Bezeichnungsweise, Deum in tribus personis distinctis esse, abgewichen sei; cujus formulae commutatione, vi verborum, subrepit erroris periculum, ut essentia divina distincta in personis putetur. Die Bulle betont die katholische Lehre von der Einheit der göttlichen Substanz, welche durchaus nicht in sich unterschieden gedacht werden kann. Die Personen sind unterschieden, nicht aber die Substanz. Fides catholica essentiam divinam sic unam in personis distinctis confitetur, ut eam simul profiteatur in se prorsus indistinctam.

Den zweiten Satz, betreffend die Bezeichnung der zweiten göttlichen Person mit Verbum und nicht mit Filius, wollen wir übergehen.

Wir kommen, nachdem ich im Vorübergehen noch des Briefes [2]) Pius IX. de libris Güntheri ad Cardinalem Geissel Erwähnung gethan, auf das vaticanische Concil.

Die betreffenden Sätze, die wir daraus entnehmen, finden sich zwar nicht unter den endgültig sanctionirten Beschlüssen, sondern unter den Schemen, d. i. unter den von der Commission der Theologen des Concils ausgearbeiteten, unter die Concilsväter vertheilten und von den-

---

[1]) Vgl. über diese Punkte Franzelin, de Deo Trino p. 493 sqq.; 489 sqq.; 529 sqq.; et alibi; Kuhn, Dreieinigkeit S. 483; Werner, Geschichte der polemischen und apologetischen Literatur Bd. 3 S. 81 u. a. O.; Katschthaler, Dogm. t. I. p. 238 sqq., 247 sqq.

[2]) Cf. Katschthaler, Dogm. t. I. p. 136.

selben, beziehungsweise von der Deputation pro rebus fidei, durchgesehenen und revidirten dogmatischen Entwürfen. Die Schemen sind, wie bekannt, noch keine Glaubensdecrete, haben jedoch, wie aus deren Entstehung und Behandlung hervorgeht, schon jetzt sehr großes Ansehen. Die beiden Sätze betreffen die Trinität, vorerst die Einheit der göttlichen Substanz, und dann die kirchliche Lehre von der Appropriation.

Im Schema wird die hl. Dreifaltigkeit „Ein Gott" genannt, weil die den drei göttlichen Personen gemeinschaftliche Substanz re et numero una ist. [1]) Dieser Ausdruck substantia divina re et numero una ward früher, wie schon erwähnt, nicht gebraucht, und es wird mit demselben, wenn die schließliche Sanction der Schemen erfolgt sein wird, die Lehre über die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen zum Abschluß gebracht sein. Der Sache nach ist die Einheit der göttlichen Substanz selbstverständlich von jeher in der Kirche festgehalten und gelehrt, ja sogar mit den unzweideutigsten Worten ausgedrückt worden. Schon die Taufformel drückt diese Wahrheit aus, wie oben erwähnt: durch das εἰς ὄνομα und das erste nicänische Concil mit dem Worte ὁμοούσιος. Man könnte hiebei voreiliger Weise und bei wenig gutem Willen noch an eine Gleichheit ohne numerische Einheit der göttlichen Substanz im Vater und Sohne denken. Wahr ist, daß durch das nicänische ὁμοούσιος und durch die betreffenden Worte des ersten constantinopolitanischen Concils, den subordinatianischen Irrthümern des Arius und Macedonius gegenüber, zunächst die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen ausgesprochen werden sollte; aber nebenher gewiß auch die Wesenseinheit, wie aus der, damals von den hl. Vätern und etwas später in dem athanasianischen Glaubensbekenntnisse, dann in der elften toletanischen Synode und dem vierten lateranensischen Concil gemachten authentischen Erklärung des Wortes ὁμοούσιος hervorgeht. Der Heterusie ward die Homusie entgegengestellt, und hiemit die Tautusie, nicht aber die Monusie κατὰ ῥητόν ausgesprochen; κατὰ διάνοιαν jedoch, war es die numerische Wesenseinheit der drei göttlichen Personen. Die lateinische Uebersetzung des ὁμοούσιος mit consubstantialis, wie wir dieselbe im genannten toletanischen und dem vierten lateranensischen Concil finden, läßt keinen Zweifel hierüber aufkommen. Die toletanische

---

[1]) Cf. Dr. Conr. Martin, Omnium concil. Vatic. docum. collect. p. 21 sq., p. 29; Constitutionum dogmaticarum schemata, sch. I. cap. I: Haec beata Trinitas... unus est Deus propterea, quod essentia seu substantia tribus personis communis re et numero una est. Canones I. 2: Si quis dixerit, divinam substantiam non numero, sed specie seu qualitate trium personarum unam eamdemque esse, a. s. 3. Si quis dixerit, Trinitatem unum Deum esse, non propter unius substantiae singularitatem, sed propter Dei trium substantiarum aequalitatem et personarum ad se invicem relationem. a. s. Cf. Katschthaler, Dogm. t. I. p. 136 ssq.

Synode erläutert das Wort ὁμοούσιος dahin, daß es bedeute unius substantiae; das Athanasianum hat substantiam non separantes. Die Decrete des IV. Lateranconcils und andere kirchliche Schriftstücke, welche wir bereits kennen gelernt haben, besonders die Bulle Auctorem fidei, sagen, daß die göttliche Substanz ganz und gar indistincta sei und una. Diese deutlichen Ausdrücke reichten jedoch nicht hin, um alle Irrthümer betreffs der numerischen Wesenseinheit der drei göttlichen Personen hintanzuhalten; deshalb sollte der Ausdruck substantia re et numero una jede Ausflucht abschneiden. Divina substantia re et numero una, gegenüber der formellen und organischen Einheit des göttlichen Wesens, welche Günther, geleitet hierin, ohne daß er es selbst zu merken schien, von Hegel'schen Ideen, aufstellte.

Günther glaubte die Trinität durch die Vernunft erfassen und beweisen zu können aus dem Selbstbewußtseinsprocesse des Absoluten, aus der Art und Weise, wie das absolute Sein selbstbewußt werde.

Ohne mich in eine lange Auseinandersetzung der abstrusen Idee Günthers einzulassen, [1]) erwähne ich bloß, daß nach Günther, wie drei Personen, so auch drei Substanzen in Gott sein müßten, die aber trotzdem eine Einheit bildeten; eine formelle, weil die Substanzen ganz und gar identisch d. i. im Sinne Günthers gleich sind, eine organische, weil sie aus einander hervorgehen und wieder auf einander bezogen werden müssen zum Behufe des Selbstbewußtwerdens. Das genannte vaticanische Schema stellt dieser paradoxen Anschauung zuerst die richtige Lehre entgegen und gebraucht den öfters schon genannten Ausdruck substantia divina re et numero una und verurtheilt in den correspondirenden Canonen den diesbezüglichen güntherischen und andere verwandte Irrthümer. [2])

Auch in Betreff der güntherischen Appropriationslehre werde ich, ohne näher auf ihre Darstellung einzugehen oder mich bei dem Nachweis aufzuhalten, wie sie nur die Folgerung aus dem güntherischen Tritheismus sei, bloß einen diesbezüglichen Gedanken aus Günthers Vorschule [3]) citiren, nämlich, in der Offenbarung Gottes nach außen müsse Alles persönlich ausfallen, d. h. müsse Alles einer

---

[1]) Vgl. Günther, Vorschule Bd. I. S. 94 f., 104 f., 107; Bd. II. S. 535 ff.; Zuckrigl, Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre; vgl. die Schriften von Knoodt; von Dr. Georg Mayr u. s. w.; Katschthalers Thesen Bd. I. S. 30 ff.; Friedrich, Documenta ad illustrandum concilium Vaticanum t. II. p. 47 sqq.; Katschthaler, Dogm. t. I. p. 185 sq. An allen diesen Stellen wird die Günther'sche Trinitätslehre dargelegt.

[2]) Eine Kritik des Trinitätssystems Günthers siehe bei Kleutgen, Philosophie der Vorzeit Bd. I. S. 223 ff.; Theologie der Vorzeit 2. Aufl. Bd. I. S. 435 ff.; Kuhn, Dreieinigkeit S. 504 ff.; 637 ff.; Katschthaler, Dogm. t. I. p. 187 ssq.

[3]) Bd. II. S. 369. Vgl. auch S. 370; Kleutgen, Theol. der Vorz. Bd. I. S. 380 ff.

bestimmten Person und keiner andern, noch weniger allen zusammen als Operation beigelegt werden.

Dieser Ausspruch Günthers zeigt, zum Mindesten gesagt, gewiß, daß wir ihn in Betreff der Appropriationslehre nicht ohne Grund des Irrthums beschuldigen. Dieser irrthümlichen Anschauung gegenüber drückt das Vaticanum in den erwähnten Schemen die katholische Lehre, welche schon in früherer Zeit wiederholt zum Ausdrucke kam, (wie im lateranensischen Concil im J. 649 unter Papst Martin I.; in dem dritten constantinopolitanischen; dem vierten allgemeinen, vom J. 680; in der elften toletanischen Synode im J. 675; im vierten lateranensischen Concil im J. 1215; im Concil von Florenz (Decretum pro Jacobitis), im J. 1439)[1] aus, indem es sagt: Et quoniam in Deo omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio, una est voluntas et operatio, qua Trinitas Sacrosancta cuncta extra se condidit, disponit et gubernat; neque enim personae divinae extra se secundum originis relationes, quibus distinguuntur, sed secundum quod sunt unum et singulare principium, operantur".[2])

Wenn wir nun auf diese freilich nur in Umrissen gegebene Geschichte der Trinitätsdogmen zurückblicken und uns auch die anderen Lehrpunkte des Glaubens in ähnlicher Weise behandelt denken; so kann man gewiß nicht auf die Meinung verfallen, das Glaubensbewußtsein werde durch eine solche Behandlung der Dogmen abgeschwächt; da im Gegentheil dasselbe vielmehr gekräftigt wird, indem sich sonnenklar herausstellt, daß, wie schon oben erwähnt worden, die Glaubenswahrheiten der Substanz nach durch alle christlichen Jahrhunderte dieselben geblieben und nur der Form nach im Kampfe gegen die Häresien der verschiedenen Zeitperioden deutlicher ausgesprochen und in ihrem Bereiche mehr entfaltet worden sind.

Die Frage im Allgemeinen also, ob man an theologischen Lehranstalten Dogmengeschichte vortragen solle, ist hiemit, wie ich glaube, vollständig, und zwar in bejahendem Sinne gelöst; was

---

[1]) Die Documente siehe bei Katschthaler, Dogm. t. I. p. 167.

[2]) Cf. Dr. Conr. Martin, Omnium concilii Vaticani documentorum collectio p. 23; und p. 29 den correspondirenden Canon, der lautet: Si quis creationem, aut quamvis aliam operationem ad extra, uni personae divinae ita propriam esse dixerit, ut non sit omnibus communis, una et indivisa; a. s. Cf. Dr. Friedrich, documenta ad illustrandum concilium Vaticanum t. II. p. 16 et 19. Vgl. auch Dr. Conr. Martin, Die Arbeiten des vaticanischen Concils S 49 f.

denn auch die Geschichte der Theologie bestätigt, indem sie zeigt, wie allezeit das Bedürfniß, die Dogmen auch historisch ins Auge zu fassen, gefühlt, wie allezeit diesem Bedürfnisse von den katholischen Theologen Rechnung getragen worden ist. Ist auch, wie schon gesagt worden, die Dogmengeschichte, als specielle Disciplin betrachtet, protestantischen Ursprungs, so findet man dennoch Dogmengeschichte behandelt von katholischen Gelehrten aller Jahrhunderte, von den großartigen Werken eines hl. Irenaeus (de haeresibus), eines hl. Augustin (de civ. Dei) herab bis auf unsere Zeit. Jeder bessere Dogmatiker der neueren und neuesten Zeit hat ebenfalls an geeigneter Stelle die Geschichte der Häresien eingeschaltet und erklärt, wie dieser und jener Ausdruck des Dogmas allmählig entstanden ist. Einige dogmatische Schriftsteller haben diesem Gebiete sogar die größte Aufmerksamkeit zugewendet, so z. B. Petau Thomassin, Sirmond, Rénaudot u. s. w. Um auch einige Dogmatiker von Fach aus früherer Zeit zu bezeichnen, nenne ich Gotti, Billuart, die Verfasser der Theologia Wirceburgensis; aus der neuesten Zeit Schwetz, Kuhn, Passaglia, Kleutgen (vorzüglich im letzten Bande der Theologie), Franzelin, [1]) Heinrich, Scheeben, Simar u. s. w. Ebenso findet man bei jedem bessern kirchenhistorischen Schriftsteller, z. B. bei Binterim, Alzog, Lämmer, Werner, Möhler, Hefele Hergenröther der Dogmengeschichte Rechnung getragen.

Es erübrigt nur noch einiges beizufügen über die Frage, ob es sich empfehle, an theologischen Lehranstalten die Dogmen-

[1]) Cf. Franzelin, de divina traditione et Scriptura th. 15 p. 177 ssq., p. 189 ssq.; th. 23 et 25; de Deo uno th. 19 p. 243 ssq.; th. 61 p. 655 ssq.; de Trinitate p. 160 ssq., p. 487 ssq., p. 551 ssq.; vgl. auch den Appendix Paralipomenon tract. de Sanctissima Trinitate (1876) p. 94 ssq., p. 254.; de Ss. Eucharistia p. 123 ssq, p. 129 ssq.; de Verbo incarnato p. 141 ssq. — Dazu kommt eine erkleckliche Zahl solcher Werke aus unserer Zeit, welche entweder einzelne Perioden der Dogmengeschichte, oder einzelne Lehrpunkte des Glaubensgebietes dogmenhistorisch behandeln. Aus früherer Zeit erwähne ich die Schriften Bossuets; aus unserm Jahrhundert die Schriften von Wisemann, Manning, Faber, Newman, Lacordaire, Montalembert, Felix, Probst (der sich vorzüglich in den ersten drei Jahrhunderten des Christenthums bewegt, in seinen Schriften: Liturgie, Sacramente und Sacramentalien u. s. w.

Geschichte als specielles Fach zu behandeln. Ich antworte: Ja. Denn es wird sich nie das Bleibende und Beständige einerseits, das Werdende und Gewordene an den Dogmen andererseits so klar abheben, als wie dies der Fall ist, wenn die Dogmengeschichte als specielle Disciplin gelehrt wird. Dogmatik und Kirchengeschichte haben ohnehin so weitläufige Gebiete zu behandeln, daß beide mit dem Ihrigen vollauf beschäftigt sind.

Die Dogmatik hat die Dogmen, wie sie jetzt sind, ins Auge zu fassen, den inneren Zusammenhang, die theologische und speculative Begründung derselben zu bieten; für das historische Element bleibt viel zu wenig Zeit übrig; und wenn auch hierüber gelegentlich etwas gesprochen wird, so ist dies doch in den seltensten Fällen derart, daß man klar vor sich sehe, wie die Substanz des Lehrpunktes immer so gewesen, und nur die Form desselben allmählig entstanden sei. Durch die Dogmengeschichte aber tritt, wie schon gesagt, beides großartig hervor, wie nämlich zu allen Zeiten dieselbe Wahrheit festgehalten und gelehrt worden, nach und nach aber das ganze herrliche Gebäude des Glaubens sich gebildet und gestaltet hat.

Dasselbe, was von dem dogmengeschichtlichen Stoffe gesagt worden, wenn er zur Dogmatik geschlagen wird, gilt auch von der Dogmengeschichte, wenn sie in die Kirchengeschichte eingeflochten wird. Ein Professor der Kirchengeschichte wird in der hiezu bestimmten Lehrzeit seinen eigenen Gegenstand kaum bewältigen können; und wenn er auch der Dogmengeschichte Rechnung trägt, so wird er die Entwickelung der Lehrpunkte in die bestimmten Zeitperioden einschalten, und hiemit wegen des Auseinanderzerrens der Sache nie ein klares Bild über die Entwickelung der einzelnen Dogmen von Christus herauf bis auf unsere Zeit zu schaffen im Stande sein.

Dasselbe gilt auch, wenn man die Dogmengeschichte zur Patrologie oder Patristik schlagen wollte, in welchem Falle überdies noch der Umstand mißlich empfunden würde, daß die Patrologie und Patristik nur bis auf bestimmte Jahrhunderte des Christenthums, die Dogmengeschichte aber bis auf unsere Zeit herabläuft und auch jetzt noch nicht zum Abschlusse gekommen ist.

Recensionen.

Institutiones Theologicae in usum scholarum. Auctore Josepho Kleutgen, S. J. Vol. I. Praeter introductionem continens Partem Primam, quae est De ipso Deo. 1881. Ratisbonae, Neo-Eboraci et Cincinatii sumptibus Friderici Pustet. 751 pp.

Der Verfasser, dessen Verdienste um das Aufblühen einer echten Philosophie und Theologie namentlich in Deutschland längst anerkannt sind, bietet uns, als Frucht der Muße, zu welcher ihn seine angegriffene Gesundheit nöthigt, und — wir fügen bei — als Krönung seiner vielfachen wissenschaftlichen Thätigkeit, den ersten Band seiner theologischen Unterweisungen für den Schulgebrauch. Er handelt nach einer kurzen Einleitung in das theologische Studium überhaupt de ipso Deo. Ihm sollen, will es Gott, noch sieben weitere Bände folgen, in denen die Abschnitte de Deo creatore et gubernatore mundi, — de Deo supremo fine et legislatore, — de Deo Redemptore ejusque Sma Matre, — de regno Christi in terris, quae est Ecclesia, — de gratia, — de Sacramentis, und endlich de rerum omnium fine ihre theologische Auseinandersetzung erhalten (pag. 25). So viel schon aus dem vorliegenden Theile ersichtlich ist, hat P. Kleutgen den großen Gedanken des hl. Vincenz von Lerin, daß auch in der kirchlichen Wissenschaft Leben und Entwickelung, indessen ohne eigentliche Veränderung sich kund geben soll, in seiner tiefen Weise aufgefaßt, und dasjenige, was insbesondere der Engel der Schule und die übrigen Meister der Scholastik uns hinterlassen haben, weiter geführt, mit den Schätzen auch der neueren Forschung bereichert, und für den Unterricht in der höchsten aller Wissenschaften verwerthet.

Zwar ist er, trotz seiner Verehrung gegen den hl. Thomas und die vielen berühmten Commentatoren desselben, aus triftigen Gründen nicht dafür, daß man in der Gegenwart die Summa selbst, wie sie vorliegt, in den Schulen vorlese. Die Zeiten sind nämlich andere geworden. Manche grundlegende Fragen über die Kirche u. s. w., die der Aquinate, weil sie eben damals weniger Bedeutung für die Wissenschaft hatten, nur hie und da, mit anderen vermischt, und obenhin besprochen, müssen bei dem gegenwärtigen Stande der Dinge im Zusammenhange und eingehender behandelt werden, und forderten so jedenfalls einen vierten Theil der Summa. Doch auch in den Theilen derselben, die vollständig durchgeführt sind, ja sogar in vielen Einzelfragen und Kapiteln, müßte manches als für unsere Tage weniger nothwendig oder nützlich weggelassen werden, um für die Besprechung neu entstandener oder wieder erweckter Irrthümer Raum zu gewinnen. Darum haben sogar die Dominicaner Gonet, Billuart u. a. nicht die Summa selbst für den Unterricht benützt, sondern eigene Werke herausgegeben, in denen sie die Anschauungen des hl. Thomas zu erörtern und zu vertheidigen bestrebt waren (Praefatio p. V.). So sollen denn auch nach der Absicht des Verfassers in seiner Bearbeitung der erste, bereits vollendete und der zweite, nächstfolgende Band, der Prima Pars des hl. Thomas, der dritte der Secunda, der vierte, siebente und achte der Tertia entsprechen, der fünfte ganz neu eingeschaltet, und der ganze sechste der in der Prima Secundae nur kurz erklärten Lehre von der Gnade gewidmet werden. Nebstdem sollen einzelne Fragen eine andere Stellung, als in der Summa finden; so z. B. die über die visio beata im letzten, die de praedestinatione im zweiten Bande und die Gründe dafür am gehörigen Orte angeführt werden (Ibid. pag. VI.).

Wie sehr jedoch Kleutgen im Geiste des hl. Lehrers seine Aufgabe zu lösen versucht, geht schon daraus hervor, daß er, abweichend von der Gewohnheit der andern Theologen, die sogenannte Apologetik nicht ausführlich behandeln zu sollen glaubt. Und in der That, wenn dieselbe auch leider in der Gegenwart aus Mangel an philosophischer Vorbildung in dem theologischen Unterrichte einen eigenen Curs und eine sehr gründliche Verarbeitung erheischt; so ist und bleibt dennoch die Apologetik nur eine Vorschule zur Theologie, als der Wissenschaft des Glaubens, und wird

daher in einem Lehrbuche, das im eigentlichen und strengen Sinne die übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten aus den Glaubensquellen erklären will, mit allem Fug vorausgesetzt. Doch hat der Verfasser, um den Schüler nicht ganz unvorbereitet in das Gebiet der Dogmen eintreten zu lassen, in einer 56 Seiten umfassenden, vortrefflichen Einleitung nicht nur im Sinne der Summa den Begriff, den Zweck, die Eintheilung, die Erhabenheit u. s. w. der Theologie entwickelt, sondern auch über ihre Principien im Allgemeinen, und insbesondere über die hl. Schrift, die Tradition, die Kirche, die hl. Väter, die Theologen, die menschliche Vernunft, endlich über den Begriff des Dogma, wie über die theologischen Conclusionen und über die theologischen Censuren die nöthigen Belehrungen für die Praxis gegeben. (Vgl. pag. 33, num. 53). Noch mehr leuchtet P. Kleutgen's treues Festhalten an der Behandlungsweise des hl. Thomas daraus hervor, daß er, was längst der Wunsch Vieler war, die Moraltheologie dem Ganzen als integrirenden Theil einzureihen gedenkt, und nicht wie es jetzt zu geschehen pflegt, abgesondert behandeln will. Ist doch die Offenbarung des Sittengesetzes mit jener der Glaubenslehre so vielfach und so innig verwachsen, daß eine Trennung nur gewaltsam geschehen kann, wie in den Fragen de sacramentis, de gratia, justificatione et merito, de fine hominis etc. und selbst dasjenige, was eine derartige Trennung ohne Nachtheil zuließe, giebt und empfängt viel Licht von demjenigen, von dem es losgerissen ist. (Vgl. pag. 22, num. 37.) Damit ist natürlich eine eigene Casuistik nicht ausgeschlossen; eine solche bleibt unerläßlich. Aber es werden die maßgebenden Prinzipien um so klarer aufgefaßt und um so tiefer verstanden werden, wenn sie, schon früher gehörig entwickelt, bei Lösung praktischer Fälle kurz wiederholt und auf dieselben angewendet werden. Wir glauben nicht, daß selbst ein hl. Kirchenlehrer Alfonsus, dieser Hort einer gesunden Moral und zugleich vorzüglichster Kenner der alten Theologen, die früher schon jahrhundertelang bestandene Methode hierin mißbilligt habe.

Endlich folgt P. Kleutgen, wenn auch nicht sclavisch sich bindend, seinem hl. Vorbilde und Meister auch darin, daß er bei den einzelnen dogmatischen Fragen gewöhnlich die Schwierigkeiten zuerst angibt, dann dasjenige, was wahr ist oder ihm der Wahrheit näher zu kommen scheint, als Thesis hinstellt und nachweist, und zuletzt

geführte, lateinische Uebersetzung derselben einen größern Leserkreis gesichert. Die vortrefflich gearbeitete Uebersetzung unterscheidet sich vom deutschen Originale nicht nur durch einzelne Correkturen, sondern auch durch die vortheilhafte, sachgemäßere Anordnung des Stoffes, welche die einzelnen, zerstreuten Arbeiten Sch.'s zu einem befriedigenden, vollkommenen Ganzen vollendet. Obwohl wir in dieser Besprechung alle drei vorliegende Schriften vor Augen haben, so werden wir uns doch vorzugsweise und in den Citationen ausschließlich an das lateinische Werk halten.

Der Verfasser bezeichnet in der Einleitung (p. IV) seine Arbeit als eine Vertheidigungsschrift und rechtfertigt ihre Veröffentlichung mit dem Hinweis auf die wiederholten, mitunter heftigen Angriffe, welche gegen die Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu unternommen wurden. Wir glauben, daß in Anbetracht der wirklich ungerechten Verdächtigungen, welche bei fortgesetztem Schweigen leicht glaubwürdig erscheinen konnten, eine mit solcher Ruhe, Mäßigung und Friedensliebe angelegte und durchgeführte Apologie der molinistischen Lehre dem Verf. gewiß nicht verargt werden kann. Die Behandlung des schwierigen Gegenstandes ist durchaus gründlich und zweckentsprechend. Um die bestrittene Lehre in objektiver Weise zu vertheidigen und ein richtiges Urtheil über ihr Verhältniß zur entgegengesetzten Doktrin zu ermöglichen, konnte man bei den weit auseinandergehenden, spekulativen Anschauungen beider Schulen kaum ein passenderes Mittel finden, als das von Sch. gewählte. Durch eine umfassende Darstellung der Gnadenlehre, wie sie vor und während der Controverse in den katholischen Schulen allgemein verbreitet war, verbunden mit einer wahren und aufrichtigen Erzählung alles dessen, was in dem berühmten theologischen Streite geschehen ist, beweist er, wie uns scheint, überzeugend, daß die von Bellarmin, Lessius, Molina, Suarez und andern Theologen der Gesellschaft Jesu verfochtene Lehre nur eine weitere Ausbildung der Doktrin der alten Schule ist, während das von Bannez und den Neuthomisten aufgestellte System den geistigen Zusammenhang mit der alten Lehre abgebrochen und dadurch einen heftigen, bedauerungswürdigen Kampf im Innern der Kirche hervorgerufen hat. Durch diese Ausführungen bezweckt aber der Verf. keineswegs, die eigene Ansicht andern aufzudrängen, oder die von der Kirche beiden Meinungen gelassene Freiheit zu beeinträchtigen, sondern es genügt

hm, die Ueberzeugung hervorzurufen, daß die molinistische Gnaden-lehre auf einem sehr achtungswerthen Fundamente ruhe und deshalb ohne völlige Unkenntniß nicht verdächtigt werden könne.

Dem leitenden Hauptgedanken gemäß können wir in der Schrift zwei Theile unterscheiden, von denen der eine mehr dogmatischen, der andere vorwiegend historischen Charakters ist. Der Letztere führt uns kurz und übersichtlich in den Paragraphen 5, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 17 den ganzen Verlauf der Controverse vor, von ihrem ersten Vorspiele auf dem Concil von Trient an bis zu ihren letzten Spuren am Ende des 18. Jahrhunderts. Es möge uns gestattet sein, einige Hauptresultate dieser historischen Untersuchung hervorzuheben.

Aus dem Zeugniß des Johannes v. Bononia, des P. Mannhart und Sarpi's, (der im Verein mit den ersten einige Glaubwürdigkeit gewinnt), scheint hervorzugehen, daß unsere Controverse schon in einer Partikularcongregation der Theologen auf dem Concil von Trient angeregt, und daß dabei die spätere thomistische Ansicht als nicht sehr katholisch und weniger probabel verworfen wurde (§. 5). Der Kampf, welcher besonders auf Betreiben des Bajus gegen die Gnadenlehre der Jesuiten in Belgien (1587) angefacht wurde, erhielt schon im folgenden Jahre einen den Letztern offenbar günstigen Abschluß, indem der päpstliche Nuntius ein Edikt erließ, worin die bezichtigten Sätze des Lessius articuli sanae doctrinae genannt wurden (§. 8). Um dem Leser einen richtigen Einblick in die Entstehung des viel heftigern Kampfes in Spanien zu ermöglichen, macht Sch. zunächst auf die argwöhnische Gesinnung aufmerksam, welche man der neuen von Ignatius gestifteten Gesellschaft mit ihren neuen Einrichtungen entgegenbrachte, und schildert dann an der Hand geschichtlicher Dokumente den Charakter des Haupturhebers des Streites. Ausgestattet mit einer fast rücksichtslosen Energie des Charakters, mit überwältigender Auktorität bei seinen Zeitgenossen, trat Bannez mit dem größten Eifer für die Aufrichtung der Lehre des hl. Thomas in den Schulen ein, ging aber in der Erklärung des hl. Lehrers so einseitig zu Werke, daß er selbst gegenüber den Bullen des Papstes und der Lehre des Tridentinums Thomas als Schild vorhielt, daß er mit den berühmten Lehrern seiner eigenen Schule in Widerstreit gerieth und von Medina geradezu der Einführung einer „neuen und unerhörten“ Lehre beschuldigt wurde (§. 9). Man sieht daß Sch. die Genesis unserer Controverse nicht aus bloßer Leidenschaftlichkeit, sondern aus dem von Leidenschaft und Einseitigkeit irregeleiteten Eifer für eine übrigens anscheinend gute Sache herleitet. Als Bannez das berühmte Buch Molina's, liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, reprobatione concordia, ungeachtet der Approbationen, welche das aragonische, ca-

stilianische und portugiesische Inquisitionstribunal dem Buche verliehen, offen bekämpfte, wandte sich nicht Molina, sondern der spanische Großinquisitor selbst nach Rom (§. 11). Obwohl nun Clemens VIII., wie aus der Erklärung der päpstlichen Nuntien und der Auffassung gleichzeitiger Gelehrten erhellt, die Controverse beider Orden „über die hinreichende und wirksame Gnade" vor sein Schiedsgericht gezogen hatte, so brachten es doch die Anhänger des Bannez dahin, den ganzen Streit auf die Untersuchung der Lehre Molina's hinzulenken, deren Hauptpunkte übrigens der Jesuitenorden öffentlich als die seinigen anerkannte. Clemens VIII. war anfangs gegen Molina eingenommen, aber später brachte sowohl das entschiedene Auftreten des Cardinals Perronius und der berühmtesten Pariser Professoren für die Lehre der Gesellschaft, als auch das eigene Studium des Buches Molina's einen Wechsel in seiner Gesinnung hervor (§. 12. 13. 14.). Ueber den bisher unbekannten Ausgang der letzten entscheidenden Sitzung (28. Aug. 1607) unter Paul V. geben die von Sch. neu aufgefundenen, authentischen Aufzeichnungen desselben Papstes vollkommene Aufklärung. Von allen (9) Cardinälen stimmte nur einer für die Verurtheilung Molina's, zwei neigten mehr zur thomistischen Ansicht hin, ohne jedoch die molinistische verurtheilen zu wollen; diejenigen aber, welche durch ihre immense Gelehrsamkeit alle überstrahlten und am meisten in den Controversen zwischen Protestanten und Katholiken bewandert waren, erklärten den Thomismus geradezu für calvinistisch und vertheidigten mit Wärme Molina; der Papst aber nahm die Thomisten gegen den Vorwurf des Calvinismus, die Jesuiten gegen den Vorwurf des Pelagianismus in Schutz und wollte keine von beiden Parteien verurtheilen (§. 15). Seit 1630 griff der Jansenismus mächtig in unsere Controverse ein, und verstand es, unter dem Deckmantel thomistischer Formeln seine Irrthümer zu verbergen und die einsichtigsten Männer zu täuschen. Eine Frucht dieser traurigen Verwicklung ist die famose historia congregationum de auxiliis von Serry, über welche Sch. folgendes Gesammturtheil gibt (p. 345): „Falsch ist die Angabe des Verfassers, daß Quesnel nicht zur Herausgabe des Werkes mitgewirkt habe, da dieses gerichtlich erwiesen wurde; unrichtig ist der Druckort auf dem Titelblatt; verändert sind die Approbationen; „von durchaus keiner Glaubwürdigkeit" (nach dem Urtheile Innocenz X.) die Quellen, die Acta des Coronellus, Penna und Lemos, woraus die Geschichte geflossen ist; endlich ist dieselbe über und über mit Unwahrheiten, Verdächtigungen, Entstellungen verbrämt".

Enthielte diese sehr anziehend geschriebene Geschichte unserer Streitfrage auch nur eine übersichtliche Zusammenstellung des ungeheueren Stoffes, welcher in dem großen Werke von Livinus de Meyer enthalten ist, so wäre damit Jedem, der sich kurz über den vielbesprochenen theologischen Streit unterrichten will, ein sehr

schätzenswerther Dienst geleistet; aber die Arbeit Sch.'s darf mit Recht Anspruch darauf machen, durch die neu entdeckten Dokumente nicht nur den Mittelpunkt der Controverse, sondern auch von diesem aus die vorhergehenden und folgenden Ereignisse in ein neues Licht gestellt zu haben. Das Votum des Cardinals Pinelli, von den Censoren „seien nur drei oder vier tüchtige Leute" (p. 288), erklärt zur Genüge das sonst unbegreifliche Verfahren derselben, und eine Berufung auf die einstimmige Verurtheilung der Lehre Molina's durch 30 römische Censoren ist fernerhin bedeutungslos (p. 329). Die eigenhändigen Aufzeichnungen Paul's V. über die feierliche Schlußsitzung, die Mittheilung des Papstes an die Ordensgeneräle, die Antwort desselben an den spanischen Gesandten (p. 325), alle diese Dokumente, von denen das erste dem Buche im Lichtdruck beigegeben ist, vernichten ein für allemal die Fabel, als ob die Verwerfung der jesuitischen Gnadenlehre beschlossene Sache gewesen und nur aus politischen Gründen verschoben worden sei.

Von größerer Wirksamkeit für den apologetischen Zweck des Buches ist der erste, mehr dogmatische Theil desselben, welcher hauptsächlich die Paragraphen 1. 2. 3. 4. 6. 7. 9. 10. 16. umfaßt. Vor allem war es nothwendig, genau den eigentlichen Fragepunkt zu bestimmen, um den es sich in dem gelehrten Streite handelte. Sch. gibt ihn mit den Worten v. Schäzlers in folgender Weise an: „Worauf gründet sich der unfehlbare Zusammenhang der gratia efficax mit der aktuellen Zustimmung des freien Willens?" In der vollständigen Beantwortung dieser Frage müssen natürlich die beiden Hauptpunkte, in denen Thomisten und Molinisten betreffs der Gnadenwirksamkeit und der göttlichen Voraussicht von einander abweichen, auseinandergesetzt werden. Sollte es aber nicht, wenigstens bei einer spekulativen Behandlung unserer Controverse, zur größern Klarheit dienen, mit Bezug auf jene zwei Punkte auch immer zwei Fragen formell auseinander zu halten? 1. Worauf gründet sich die Verbindung der gratia efficax mit dem guten Werke und somit die necessitas consequens (auch objektive Unfehlbarkeit) dieser Verbindung? 2. Worauf gründet sich der unfehlbare Zusammenhang der gratia efficax mit dem guten Werke an sich betrachtet, oder besser, wie erklärt es sich, daß Gott, welcher die wirksame Gnade ertheilt, unfehlbar ihren Zusammenhang mit dem guten Werke erkennt, noch bevor er durch die scientia visionis den Akt selbst

sieht? Die Molinisten finden den Grund für die Verbindung der wirksamen Gnade mit dem guten Werke in der freien Entschließung des durch die Gnade angelockten, mit physischer Kraft ausgestatteten und wirkenden Willens und können consequent die Unfehlbarkeit jener göttlichen Erkenntniß nur dadurch erklären, daß sie Gott die Erkenntniß aller freien Akte zuschreiben, welche der Wille unter gewissen Umständen ausüben würde. Die Thomisten leiten jene Verbindung von der physica praedeterminatio der gratia efficax her und führen folgerichtig die Unfehlbarkeit jener göttlichen Erkenntniß auf die Erkenntniß seiner unwiderstehlich wirkenden Allmacht zurück. Aus der verschiedenen Beantwortung dieser Hauptfragen ergeben sich dann die abweichenden Folgerungen bei Thomisten und Molinisten über die wichtigsten Punkte der Gnadenlehre. Mit Recht verwendet Sch. einen ganzen Paragraphen auf ihre Erklärung; denn sie dienen ihm später als ebensoviele Prüfsteine in der Untersuchung, welche von beiden Lösungen der Hauptfrage mit der von Augustin, Thomas und den Scholastikern vorgebildeten Doktrin übereinstimme. (§. 1).

Die Lehre des hl. Augustin bietet einestheils viele Momente dar, welche mittelbar beweisen, wie wenig thomistisch dieser hl. Lehrer dachte, anderntheils enthält sie klar genug die unmittelbare Beantwortung unserer Frage. Augustin lehrt nämlich, daß die mit der Prädestination und den wirksamen Gnaden verknüpfte Gewißheit und Unfehlbarkeit von der Voraussicht herrühre. Allerdings anerkennt derselbe Kirchenlehrer in Gott das „allmächtigste Vermögen, nach seinem Belieben die Willen zu lenken“ (de corr. et gr. c. 14. n. 45), aber er begründet diese Macht damit, daß es dem Allmächtigen, der in seinem Schatze „unendlich mannigfaltige Gnaden“ hat, nicht an einem Mittel fehlen könne, von dem er voraussieht, daß es den Menschen überreden werde (§. 2). Wenn also Augustin zur Erklärung der Unfehlbarkeit der Prädestination auch die siegreiche Macht Gottes anführt, so kann und muß dieselbe in dem von ihm selbst erklärten Sinne verstanden werden, zumal da die thomistische Auslegung andern unzweifelhaften Lehren Augustins widerstreitet. [1]) Da nun Sch. (pp. 45. 52) die obige Stelle und

---

[1]) Man vergleiche auch die Stelle ad Simpl. l. I. qu. 2. n. 13.: „non potest e f f e c t u s misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut

eine andere, ähnliche ausdrücklich interpretirt, so ist man gewiß nicht berechtigt, ihm Einseitigkeit vorzuwerfen, weil er den viel schwächeren Text (de corr. et gr. c. 7 n. 14) „horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus, sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus“ nicht ebenfalls angeführt hat; ebenso unberechtigt wäre es ferner, aus dieser Stelle den Schluß zu ziehen, als übergehe die molinistische Lehrformel ein Moment, welches Augustin zur Erklärung der unfehlbaren Gnadenwirksamkeit anführt und sei deshalb inadäquat.

Uebrigens wollte der Verfasser keine ausführliche Darstellung der augustinischen Gnadenlehre liefern; viel weitläufiger indeß verbreitet er sich über die Lehre des hl. Thomas und der ältern Thomistenschule. Besonders genau wird die Lehre des Heiligen über die Bewegung des Willens durch Gott auseinandergesetzt, und dann bewiesen, daß Thomas nirgends die physische Prädetermination lehrt; endlich werden zur größern Anschaulichkeit die Lehre des hl. Thomas und die der Neuthomisten in Thesen und Antithesen einander gegenüber gestellt (§. 3). Für die nachfolgende (§. 4. 6.) Zusammenstellung der hieher gehörigen Lehre von nicht weniger als 30 Theologen aus der ältern Schule des hl. Thomas, die großentheils dem Dominikanerorden angehören, wird der Theologe dem Verf. besondern Dank wissen. Die Bedeutendsten unter ihnen, wie Capreolus, Ferrariensis, Canus, Franziskus de Viktoria werden eingehender erklärt; von Letzterm gibt Sch. einzelne Bruchstücke aus dem bisher ungedruckten Collegienheft desselben, welches sich in der vatikanischen Bibliothek (Cod. 4630) findet und macht zugleich darauf aufmerksam, wie einige dunkle Ausdrücke in der Lehre Viktoria's seinem Schüler Bannez zur Aufstellung des spätern Systems Anlaß bieten konnten. Durch alle diese Citate, welche wir hier nicht einzeln durchgehen können, wird allerdings das Endresultat hinreichend begründet, welches der Verf. aus seiner Untersuchung zieht (p. 217): „Die Schule des hl. Thomas spaltete sich während der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts in zwei Richtungen. Bannez verließ, um ein von ihm gewähltes Wort zu gebrauchen,

frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset (i. e. illis congruere sciret), ut et moverentur et intelligerent et sequerentur.

nicht nur in der Erklärungsweise des hl. Thomas, sondern auch in den Lehrmeinungen den allgemeinen Weg der damaligen Theologen". (Die Grundzüge seines Systems sind in §. 9 dargestellt). „Die Theologen der Gesellschaft Jesu hielten dagegen an der damals allgemein angenommenen Lehrmeinung und der alten Tradition fest, welche sie in den Schulen der Dominikaner gehört hatten und erstrebten durch eine folgerichtige Entwicklung jener Lehre die Lösung des großen Problems: wie die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade mit der Freiheit zu vereinen sei." Die Lösung dieses Problems, welche durch Fonseca zuerst klar ausgesprochen wurde und in den Schulen des Jesuitenordens allgemein verbreitet war, wurde später von Molina in seiner concordia als ein sorgfältig ausgearbeitetes System vorgelegt. (Siehe die Uebersicht über das System Molina's §. 10). In §. 16 endlich erwähnt Sch. die in der spätern Entwicklung vorgebrachten Erklärungsversuche, welche theils den eigentlichen Fragepunkt umgehen, theils unzulänglich sind, theils dieselben Schwierigkeiten erleiden, wie das thomistische System.

Wir machen hier namentlich auf die Widerlegung des viel verbreiteten Irrthums aufmerksam, welcher auch noch in neuern Schriften ohne Bedenken aufgestellt wird, [1]) daß nämlich in Bezug auf die Art und Weise der Gnadenwirksamkeit ein Unterschied zwischen dem Molinismus und dem Congruismus bestehe, welcher von Aquaviva 1613 dem ganzen Orden vorgeschrieben und besonders von Bellarmin und Suarez vertheidigt worden ist. Allerdings sind in dem Dekrete Aquaviva's einige Stellen, welche der Lehre von der absoluten Prädefinition der guten Werke günstig erscheinen und deshalb in einer spätern authentischen Erklärung der Generalcongregation im Jahre 1616 ausgelassen wurden, aber in Bezug auf die Gnadenwirksamkeit ist nichts darin enthalten, was mit dem Molinismus nicht vollständig übereinstimmt. Ebenso kann in dem bezeichneten Punkte eine Verschiedenheit zwischen der von Bellarmin und Suarez vertheidigten und der den übrigen Theologen der Gesellschaft eigenen Lehre nicht erwiesen werden. (Man vergleiche auch Mazzella de gratia Christi disp. III. p 461, Romae typ. de prop. fid. 1880 und J. B. Faure in Ench. S. Aug. n. 52) Wir möchten hier noch darauf hinweisen, wie die Mißdeutung des Congruismus, wenn sie nicht böswillig beabsichtigt war, veranlaßt werden konnte. Man mag die congruistische Formel kurz

[1]) Siehe Tractatus de gratia auctore Patricio Murray. Dublinii Gill. 1877 p. 289 sqq. Desgleichen Scholl, die Lehre hl. Basilius von der Gnade S. 116 Anm. 8. Herder 1881.

so fassen: Der unfehlbare Erfolg der wirksamen Gnade erklärt sich durch ihre Congruität d. h. dadurch, daß sie mit Berücksichtigung aller Umstände geeignet ist, unfehlbar das gute Werk hervorzubringen. Für den Eingeweihten hat diese Form gar nichts Verfängliches, denn er kennt ihre Deutung. Nur insofern die Gnade der scientia media untersteht, ist sie geeignet, unfehlbar den Erfolg zu erzielen; diese Unfehlbarkeit ist aber objektiv oder historisch mit gewissen Umständen, unter denen die Gnade selbst der hauptsächlichste ist, verknüpft. Sowie nämlich ein zukünftiger, freier Akt, der unter gewissen Bedingungen eintreten würde, in historischer Coexistenz mit denselben Bedingungen steht, so ist auch die unfehlbare Erkenntniß dieses Aktes (und mithin die Unfehlbarkeit der Gnade selbst) von Seite des Erkenntnißobjektes mit jenen Umständen verknüpft. (Siehe Palmieri Philos. 3. Bd. S. 194). Ohne diese Erklärung kann man an jener Formel Anstoß nehmen. Man glaubt, in ihr werde die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade einfach durch die Natur des aus allen Umständen und der Gnade selbst gebildeten Ganzen begründet, in welches der menschliche Wille, wie in die tausendfachen Maschen eines unzerreißbaren Gnadennetzes verstrickt sei. Daß diese letztere Auffassung des Congruismus allen Theologen der Gesellschaft durchaus fremd ist, beweist Sch. mit einem allgemein giltigen Argumente (p. 316): „Alle Jesuiten nehmen mit dem hl. Augustin die Möglichkeit an, daß von zwei freien Creaturen, die ganz gleich beschaffen, von derselben göttl. Einsprechung angeregt und von derselben Versuchung heimgesucht seien, die eine der Versuchung widerstehe, die andere falle, und alle geben mit dem hl. Augustin als Grund dieser Verschiedenheit den freien Willen an." Eine solche Lehre kann aber mit dem eben bezeichneten Congruismus nicht bestehen.

In neuester Zeit ist theils der Wunsch ausgesprochen, theils der Versuch gemacht worden, die bedauerlichen Gegensätze in einer so wichtigen Frage zu vermitteln. Wenn man erwägt, wie viele Männer, die mit dem größten theol. Genie eine aufrichtige Liebe für das im Frieden gesicherte Wohl der Kirche verbanden, sich genöthigt sahen, entschieden dieses, oder jenes System zu umfassen, ohne je einen Mittelweg zu entdecken, so möchte man von vorne herein, diese Versuche als hinfällig und jene Wünsche als unerfüllbar abweisen. Allein es wäre Unrecht, sich ohne Weiteres jedem Fortschritte in dieser Controverse zu verschließen. Könnte man außer der von allen Molinisten zugegebenen physischen Wirksamkeit noch ein anderes physisches Moment der Gnade mit Klarheit nachweisen, so hätte die molinistische Gnadenlehre einen wahren Fortschritt zu verzeichnen. Aber damit wäre der Gegensatz beider Systeme nicht einmal berührt, geschweige denn vermittelt. Man kann den eigentlichen Fragepunkt nicht oft genug wiederholen: liegt irgend Etwas in der Natur der wirksamen Gnade, das einen nothwendigen, unfehlbaren Zusammenhang der Gnade mit dem Werke begründet? Die Thomisten bejahen diese Frage, die Molinisten verneinen sie; hier gibt es kein Mittleres. Aber sollte es

sich nicht wenigstens empfehlen, von der schroffen Vertheidigung aller Postulate der beiden entgegengesetzten Lehren abzustehen? Könnte man nicht z. B. einerseits die Möglichkeit einer auch innerlich unfehlbaren Gnade, welche die Freiheit nicht beeinträchtigte, zugeben und anderseits bloß die allgemeine Nothwendigkeit derselben bekämpfen, weil dadurch der Begriff der gratia sufficiens aufgehoben würde? Hiemit wäre freilich, wenn nicht eine wahre Vermittelung, so doch in gewissem Sinne eine Mittelstellung zwischen beiden sich bekämpfenden Systemen gefunden. Aber gerade als solche scheint sie auch dem viel gefährlichern Doppelangriff beider Gegner ausgesetzt. Von der einen Seite würde sie durch die in diesem Falle an Kraft gewinnenden, thomistischen Argumente bedrängt, von der andern würde sie mit noch größerer Macht durch die Schwierigkeiten bestürmt, welche aus dem wahren Begriff der Willensfreiheit entnommen werden; und endlich bleibt es vor der Hand unbegreiflich, wie ein solcher Standpunkt sich gegen den von beiden Seiten nicht ohne Grund erhobenen Vorwurf der Inconsequenz und des Widerspruchs erhalten möchte.

Wir zweifeln nicht, daß Schneemann's Schrift als interessanter Beitrag zur Geschichte unserer Controverse und als neue positive Beleuchtung des theologischen Fragepunktes jedem Fachmann willkommen sein wird. Sie empfiehlt sich aber auch allen andern, die sich kurz und gründlich über die Geschichte des berühmten Streites und die theol. Fragen, welche dazu Veranlassung gegeben haben, unterrichten wollen. Die lat. Uebersetzung hat den besondern Vorzug, daß sie mit einem schätzenswerthen Appendix von bisher ungedruckten Dokumenten über die Löwener Streitigkeiten bereichert ist. In loserem Zusammenhange mit dem Ganzen steht die am Ende beigefügte, lateinische Abhandlung Kleutgen's, in welcher er die drei beanstandeten Thesen des Lessius betreffs der Inspiration der hl. Schrift auf ihre Zulässigkeit prüft und die beiden ersteren in ihrem strengen Wortlaute als falsch, die letztere als erronea bezeichnen zu müssen glaubt.

Innsbruck. Nisius S. J.

Institutiones Theologiae moralis specialis. Tractatus de virtute Religionis. Auctore Thoma Bouquillon, S. Theol. Doct. et in Academia catholica Insulensi Theol. mor. Professore. Tom. I. Brugis. Beyaert-Storie. (Regensburg. Pustet.) 1880. 461 p.

Die moralische Tugend der Religion in ihren unmittelbaren Akten und Gegensätzen dargestellt von Dr. J. B. Wirthmüller, Professor der

Moral-Theologie an der königl. Universität München. Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariates Freiburg. Freiburg. Herder. 1881. SS. XII. 644.

1. Von der Moraltheologie, die Professor Bouquillon im Jahre 1873 anfing erscheinen zu lassen, sind bisher drei Bände im Drucke vollendet: die allgemeine Moral [1]), und von der speciellen Moral die Abhandlung über die theologischen Tugenden [2]) und der erste Theil der Abhandlung über die Tugend der Religion, den wir hier besprechen. Der Verfasser wurde mittlerweile auf die Universität von Lille als Professor der Moral berufen und setzt dort das in Belgien begonnene Werk emsig fort. Der zweite Theil der letztgenannten Abhandlung, der die Gegensätze der Religion bespricht, ist unter der Presse und dürfte in nächster Zeit ausgegeben werden.

Bouquillons Moralwerk ist in größerem Style angelegt, als es bei den gewöhnlichen Lehrbüchern der Moral bis jetzt der Fall war. Die Aufgabe der Moraltheologen in der Gegenwart besteht zunächst darin, die Schätze, die in den vor und nach tridentinischen Scholastikern niedergelegt sind, zu heben und flüßig zu machen, wie es die Dogmatiker bereits gethan haben. Das casuistische Material hat der hl. Alphons mit großer Umsicht und seltener Meisterschaft gesichtet, gehoben und geordnet und durch seine unschätzbare „Theologia moralis“ zum Gemeingut der theologischen Schulen gemacht; allein die speculative und zum Theil auch positive Seite der Moral, das tiefere wissenschaftliche Element, die eigentliche Moraltheologie ist noch immer nicht in dem Grade und Umfange bearbeitet worden, wie es in Bezug auf die dogmatische Theologie längst geschehen ist. Bouquillon hat sich dieser Aufgabe unterzogen und hat ein bedeutendes Stück zur Lösung derselben beigetragen. Literarhistorisch möchten wir ihn mit dem bahnbrechenden Perrone vergleichen, wiewohl er der äußern Form und Anlage nach mehr mit Jungmann oder Knoll Aehnlichkeit hat.

So lange im Mittelalter neben der theoretischen Moral für die Zwecke der Beichtpraxis eine Summa casuum in den theo-

---

[1]) Institutiones Theologiae moralis fundamentalis. Vgl. unsere Besprechung dieses Werkes im lit. Handweiser 1875 Nr. 3 S. 73 f.

[2]) Institutiones Theologiae moralis specialis. Tractatus de virtutibus theologicis. Brugis. Beyaert-Storie. (Regensb. Pustet). 1878.

logischen Schulen erklärt wurde, behandelte man die Moral wesentlich als Tugendlehre. Als man später anfing das casuistische Moment mit der theoretischen Moral zu verbinden, wurde außer der genannten Methode eine andere herrschend, der zu Folge die Moral mehr als Pflichtenlehre behandelt und der zu bearbeitende Gegenstand nach den Geboten Gottes und der Kirche und den Pflichten der einzelnen Stände gegliedert wurde. Als dann in den letzten Zeiten, besonders durch die verschiedenen Bearbeiter der Alphonsianischen Moral, die Casuistik in dem Grade die Oberhand gewann, als die theoretische Moral in den Hintergrund gedrängt wurde, hat man die Eintheilung nach den Geboten und Pflichten fast allgemein vorgezogen, weil sie zum Zwecke des Volksunterrichtes und der Verwaltung des Bußsacramentes der anderen Eintheilung gegenüber entschiedene Vorzüge hat. Je mehr man jetzt mit vollem Rechte wieder anfängt, der theoretischen und speculativen Moral seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, desto öfter kehrt man zur alten Auffassung der Moral als Tugendlehre zurück.

Diese Behandlungsweise hat auch Bouquillon vorgezogen, weil sie ihm den Forderungen der Wissenschaft mehr zu entsprechen scheint. Seine Tractate über die theologischen Tugenden und über die Tugend der Religion sind aber so ziemlich unvermittelt an einander gereiht; der innere organische Zusammenhang, in dem die einzelnen Tugenden zu einander stehen, die Stellung, die sie im ganzen Tugendgebäude naturgemäß einnehmen, das Verhältniß der Tugenden zu den übrigen Gnaden, besonders zu den Gaben des hl. Geistes, kurz der Organismus des übernatürlichen Tugendlebens ist bislang noch nicht dargelegt.

Im Uebrigen lassen sich die Vorzüge der B.'schen Bearbeitung nicht verkennen. Scharfe Bestimmung der Begriffe, logische Gliederung des zu behandelnden Gegenstandes, genaue Fixirung der Lehrsätze, klare und durchsichtige Beweisführung, leichte und fließende Darstellung zeichnen sie vortheilhaft aus. Dabei zeigt sich überall große Vertrautheit mit der eigentlichen theologischen Literatur, mit den Kirchenvätern und den großen Scholastikern der Vor- und Neuzeit, aus welchen die Lehrsätze und die Beweise geschöpft werden. Es ist klar, daß ein Werk, welches die Leser in diese Literatur einführt, katholischen Theologen viel eher empfohlen zu werden verdient, als Bücher, die in ihren Citaten ohne

Auswahl vorgehen oder gar mit Vorliebe andersgläubige Autoren citiren.

Die Behandlungsweise ist mehr positiv als speculativ, durchaus verbunden mit ökonomischem Maßhalten, wie die Einrichtung eines Lehrbuches es fordert. Das Speculative ist nur bis zu einem gewissen Grade geführt. Fragen, die sich mit voller Bestimmtheit vielleicht überhaupt nicht lösen lassen, ob z. B. die Acte der göttlichen Tugenden auch Cultacte sein können und ähnliche, werden nicht näher erörtert, und wenn unter den Moraltheologen über gewisse Punkte getheilte Ansichten herrschen, wird nur angedeutet, welcher von beiden der Verfasser den Vorzug gibt, ohne die Wahl des Weiteren zu begründen, und wenn ihm eine fast allgemein angenommene Ansicht nicht über jeden Widerspruch erhaben zu sein scheint, deutet er das nur an, ohne die Schwierigkeiten und Bedenken dagegen namhaft zu machen. Nicht als wenn das Alles in einem Lehrbuche geschehen sollte; aber es zeigt, daß eine Erweiterung und Vertiefung noch möglich ist; denn eben da ist der speculativen Erörterung ein weites Feld geöffnet.

Ein Punkt hat uns in der Ausführung Bouquillons weniger entsprochen, wir meinen die Art und Weise, wie der Gegenstand der Andacht zum heiligsten Herzen Jesu bestimmt wird. Es ist ganz offenbar in den kirchlichen Beweisquellen begründet, daß der Gegenstand der genannten Andacht aus einem doppelten Theilobjecte zusammengesetzt ist: einestheils ist es das leibliche Herz des Herrn, das den Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht bildet, und B. gibt das auch ganz genau und bestimmt S. 34 an. Daß aber anderntheils der Gottmensch selbst, der besonders in seinem Leiden und Sterben und in der Einsetzung des allerheiligsten Altarssacramentes mit unendlicher Liebe uns liebt, das Materialobject der genannten Andacht sei, wie S. 35 ausdrücklich gelehrt wird, das scheint uns weniger genau und richtig zu sein. Da findet eine Verwechslung des nächsten und directen Gegenstandes mit dem entfernten und indirecten statt. Der Gottmensch ist allerdings der Gegenstand, dem jegliche Verehrung und Anbetung, die der heiligen Menschheit des Herrn oder einzelnen Theilen derselben oder auch einzelnen Geheimnissen seines Lebens und Leidens gezollt wird, schließlich zukommt; er ist jedenfalls das letzte und indirecte Materialobject aller Andachten, die sich irgendwie auf ihn beziehen,

aber der (andere Theil-) Gegenstand, auf den die Andacht zum hl. Herzen Jesu zunächst und unmittelbar sich richtet, ist nicht der Gottmensch, sondern sein Herz im übertragenen Sinne des Wortes, seine Liebe, oder wenn man lieber will, sein ganzes inneres Leben. In der That sprechen alle drei Beweismomente, die B. für seinen Lehrsatz beibringt, von der unermeßlichen Liebe des Erlösers zu den Menschen, als dem Gegenstande der Andacht, keines aber vom Erlöser, der uns liebt.

Man kann unschwer erkennen, was B. bestimmt haben mag, der These, die den einen Theilgegenstand der Herz-Jesu-Andacht ausdrückt, die genannte Fassung zu geben. Weiter unten nämlich, wo er S. 91 vom Gebete spricht, lehrt er mit Suarez, daß man zur Menschheit Christi eigentlich nicht beten d. h. seine Gebete nicht direct an sie richten könne. Wenn aber zur Menschheit nicht, dann, so wird ganz richtig gefolgert, noch viel weniger zu einzelnen Theilen derselben, und somit auch nicht zum Herzen des Herrn; und doch geschieht das in unzähligen Gebeten fast aller Andachtsbücher. Die Antwort auf diese Einrede, sagt B. sei in dem enthalten, was er oben S. 34 und 35 auseinandergesetzt: der Heiland, in wie fern er uns liebt, ist der eigentliche Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht; und die Person des Heilandes kann man allerdings im Gebete direct anreden.

Um diese Gebetsweise zu rechtfertigen, gibt er dann noch einen anderen Grund an. Nach dem Vorgange einiger Theologen, die über diesen Gegenstand ausführlich handeln, beruft er sich darauf, daß der Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht das lebendige mit der Seele Christi und der Gottheit des Wortes auf das innigste (hypostatisch) vereinigte Herz sei. Wir beabsichtigen nicht, die üblichen Gebetsweisen der Verehrer des Herzens Jesu zu tadeln, sie lassen sich erklären und rechtfertigen, wie das allbekannte Anima Christi sanctifica me sich erklären und rechtfertigen läßt; was wir angreifen ist die von B. und Andern gebrauchte Begründung. Denn die Vereinigung des Herzens mit der Seele und die hypostatische Vereinigung des Herzens mit der Gottheit berechtiget noch nicht, zu demselben zu beten und es wie ein persönliches Wesen anzureden. Das hl. Haupt und die Hand des Herrn ist mit der Seele ebenso innig und ist mit der Gottheit gleichfalls hypostatisch vereinigt, wie das Herz. Wäre nun die belebende Vereinigung der Seele, wäre

die hypostatische Vereinigung des Herzens mit der Gottheit der theoretische Grund der genannten Gebetsweisen, so müßten sich diese mit eben dem Rechte auch auf das hl. Haupt und die hl. Hand übertragen lassen; und doch scheint das ungereimt zu sein.

Wir können W.'s Moral allen Theologen und besonders jenen angelegentlich empfehlen, die bisher mit einer einfachen Casuistik sich begnügt haben.

2. Eine Monographie über einen moraltheologischen Gegenstand muß im Interesse der Wissenschaft mit Freuden begrüßt werden. Bei der großen Anzahl von Lehrbüchern und Compendien der Moral kann dieses Fach weniger durch neue Lehrbücher als durch Monographien über specielle Fragen gefördert werden.

Eine Monographie, die ihren Zweck erreichen soll, muß vor Allem das, was die Vorzeit über den betreffenden Lehrpunkt gedacht und erforscht hat, seinem ganzen Inhalte nach mit dem Reichthume der Gedanken und der Tiefe der Auffassung und Begründung wiedergeben. In Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der moraltheologischen Wissenschaft wird man in den meisten Fällen damit zufrieden sein müssen, wenn die Schätze der Alten ohne ihre minder passenden oft überschwänglichen Beigaben in einer der Jetztzeit entsprechenden Form dargelegt werden. Manchmal wird allerdings, soll die Arbeit anders den Erwartungen und Bedürfnissen der Gegenwart entsprechen, manche Frage, die erst neu angeregt wurde, nach den Principien der alten Schule bearbeitet, manche neue Einwendung beseitigt und manche Lehre unter andern Gesichtspunkten erörtert werden müßen. An der Hand dieser Normen wird eine moraltheologische Monographie zu beurtheilen sein. Wirthmüllers Buch besitzt ohne Zweifel große Vorzüge. Er ruht ganz auf den Schultern der Alten, deren Lehren es treu wiedergibt; besonders ist es außer dem hl. Thomas und dem hl. Alphons der durch Klarheit und Gründlichkeit ausgezeichnete Gregor von Valentia, den der Verfasser mit Vorliebe als Gewährsmann für seine Ausführungen citirt. Die Lehrsätze sind mit großer Vollständigkeit in klarer und durchsichtiger Form und leichtfließender Sprache dargestellt. Allein die ganze Bearbeitung ist doch mehr historisch referirend, als thetisch beweisend. Es wird die Lehre der Thomisten-Schule neben jener der Scotisten erwähnt, ohne ihre Gründe und deren Beurtheilung beiderseitig anzugeben; wie auch manche andere Be-

hauptungen, z. B. die Pflicht das Brevier zu beten (S. 114), aufgestellt, aber entweder gar nicht, oder doch nicht eingehend bewiesen werden. Ferner hat Wirthmüller besonders in der Abhandlung über die Sacramente das ganze casuistische Material der Pastoraltheologen in Kürze verwerthet und für die seelsorgliche Praxis die eingehendsten Vorschriften mitgetheilt, z. B. S. 247 ff. über die Spendung der hl. Sacramente. Selbst aus dem Bereiche der Ascese ist Manches mitaufgenommen worden; wie der Unterricht über das betrachtende Gebet und die Erklärung des Gebetes des Herrn und des englischen Grußes.

Wir beabsichtigen mit diesen Bemerkungen nur die Art der vorliegenden Monographie nach Gebühr zu charakterisiren, aber durchaus keinen Tadel auszusprechen; um so mehr, als eine derartige monographische Bearbeitung, wie sie uns vorschwebt, gar nicht in der Absicht des Verfassers lag. Wollte er sich durch dieses Werk „auch für weitere Kreise durch Anregung und Belehrung nützlich erweisen“, und „zur Weckung und Bestärkung des religiösen Sinnes im gläubigen Volke einen kleinen Beitrag liefern“, so mußten wissenschaftliche Detailforschungen selbstverständlich ausgeschloßen werden; er hätte dann aber den wissenschaftlichen Lehrton noch bedeutend mehr abstreifen müßen. Manche Ausführungen haben wir mit großer Befriedigung gelesen; so wird, um nur Eines zu erwähnen, S. 281 ff., wo vom Sacramente der Buße die Rede ist, klar und bestimmt die Approbation von der Jurisdiction unterschieden; die Fälle der direct delegirten Jurisdictionsgewalt und die der indirect delegirten werden sorgfältig auseinandergehalten. Hätte der Verfasser im Abschnitte über die hl. Messe entschieden die Opfertheorie Lugo's, besonders wie sie von Cardinal Franzelin dargestellt und begründet wird, angenommen und consequent festgehalten und durchgeführt, so würde auch diese Abhandlung viel gewonnen haben.

Schließlich seien noch einige Bemerkungen über einzelne Lehrpunkte hier angefügt.

Gegenstand oder Materialobject einer Tugend nennt man im Allgemeinen das, was durch dieselbe geregelt und geordnet werden soll; und weil es Aufgabe der Tugenden ist, sowohl die äußeren Handlungen als auch die innern Acte des Menschen, seien es nun Acte des Verstandes und Willens oder des sinnlichen Gefühles

(„Leidenschaften"), zu regeln, so bezeichnet man diese als den Gegenstand der Tugenden. In diesem Sinne könnte man allerdings sagen, der Gegenstand der Tugend des Glaubens sei das Fürwahrhalten, mit dem wir die von Gott geoffenbarten Wahrheiten umfassen; wie man sagt, der Gegenstand der Tugend der Religion sind die Acte, durch welche Gott die ihm gebührende Ehre erwiesen wird. Vom Objecte der Tugend ist zu unterscheiden das Object der Acte einer bestimmten Tugend. Und weil man besonders bei den theologischen Tugenden gewöhnlich nicht den Gegenstand der Tugend, sondern ihrer Acte anzugeben pflegt, sagt man wohl fast immer, die von Gott geoffenbarten Wahrheiten, und nicht das Fürwahrhalten derselben, sind das Materialobject des Glaubens; geradeso wie man zu sagen pflegt, das Object des (Bitt-) Gebetes ist die Sache, um die man Gott bittet und nicht das Beten. Nach diesen Grundsätzen müßte wohl der eine oder der andere Ausdruck S. 11 und S. 33 geändert werden.

Ueber die Art und Weise, wie die Sacramente die Gnade bewirken, wird S. 152 ff. die physische Causalität derselben behauptet. Dagegen ist nun nichts zu erinnern. Wenn aber gegen die Lehre der Scotisten, daß nämlich die Sacramente bloß moralische Ursachen der Gnade seien, gesagt wird, daß dieselben nach dieser Lehre nicht eigentliche Ursachen, sondern nur causae (wohl conditiones) sine quibus non der Gnaden seien, so wird kein Vertreter dieser Ansicht das zugeben; denn daß die Sacramente auch nach dieser Meinung Ursachen im wahren und eigentlichen Sinne seien, und nicht reine Bedingungen, ist zur Genüge bewiesen worden.

Daß die Brautleute selbst Spender des Sacramentes der Ehe seien, und nicht der assistirende Pfarrer, ist keine Schulmeinung mehr (vgl. S. 352), sondern ein Lehrsatz, der nicht aufgegeben werden darf, ohne gegen offenbare kirchliche Entscheidungen zu verstoßen.

Genauere Fassung der Definitionen und Lehrsätze und größere Correctheit im Ausdrucke wäre an vielen Stellen wünschenswerth; es ist jedoch nicht unsere Sache, sie alle im einzelnen aufzusuchen und anzugeben. Die an sich präcise und überlegte Redeweise der alten Theologen ist mit derselben Präcision und Klarheit in unserer Sprache allerdings schwer wiederzugeben, allein z. B.

Kleutgens mustergültige Darstellung hat gezeigt, daß es nicht unmöglich ist.

Innsbruck. Noldin S. J.

Die geheimen Gesellschaften in Spanien und ihre Stellung zu Kirche und Staat, von ihrem Eindringen in das Königreich bis zum Tode Ferdinand's VII. Von Dr. Heinrich Brück, Professor der Theologie am bischöfl. Seminar in Mainz. Mainz, Kirchheim 1881. 8°. SS. XII 328.

In diesem Buche steckt mehr Culturgeschichte als in manchem andern, welches sich auf dem Titel dieser Aufgabe rühmt. Der Verfasser behandelt darin, vielleicht ohne es zu wollen, jedenfalls ohne es auszusprechen, einen großen Theil der noch nie genügend beleuchteten Frage, aus welchen Gründen die katholischen Staaten vielfach so tief gesunken sind, weßhalb manche derselben im Innern so wenig Ruhe, in der Politik, besonders dann, wenn sie für das Recht eintreten, so wenig Erfolg haben, weßhalb so viel Unmuth, Mißtrauen und Unbehagen das Gemüth ihrer Völker erfüllt, weßhalb von einem gesunden Volksleben immer weniger verspürt wird, weßhalb der Druck an Geld- und Blutsteuer stetig zunimmt und weßhalb endlich der Friede, dieses himmlische Geschenk, welches der Engel denjenigen Menschen verhieß, die eines guten Willens sind, immer seltener wird. Der christliche Sinn, der weit schneller und sicherer als Politik, Diplomatie, Wissenschaft und Statistik das Richtige in diesen Fragen instinctiv herausfindet, hat es längst geahnt und gefühlt, daß die erste und tiefste Ursache in der Abwendung der Staaten von Gott, von seinen Geboten und seiner Kirche liege. Da aber der christliche Sinn, zumal hochgestellten Leuten, nicht immer in hohem Grade eigen ist, so ist es ein Verdienst, die destructiven Factoren nebst den Wirkungen die sie hervorbringen, einzeln zu untersuchen, und es wäre ein sehr nützliches Unternehmen, die Geschichte der katholischen Hauptländer seit der Mitte des letzten Jahrhunderts aus diesen Gesichtspunkten zu behandeln.

H. Brück hat für Spanien einen bedeutenden Beitrag geliefert, indem er die dortige Wirksamkeit der Freimaurer ans Licht zieht. Die geheimen Gesellschaften haben sich zwar überall als Krebsschaden eingefressen, am unseligsten aber zernagen sie das Leben katholischer Völker. Was hat diese für den Krankheitsstoff empfind-

licher, delicater gemacht? Es ist sicher nicht bloßer Zufall, daß die freimaurerischen Einflüsse sich früher und verheerender in jenen katholischen Ländern geltend machten, in welchen die Jansenisten vorgearbeitet hatten, also vorzugsweise in den romanischen. Es könnte eine interessante Statistik werden nachzuweisen, wie zahlreich die freimaurerisch angehauchten Liberalen, zumal in Frankreich, aus den ehemaligen Jansenistenfamilien hervorgingen. Der Verfasser deutet diesen Zusammenhang auch für Spanien an, und zeigt wie sogar die liberalen Cortes von 1820 sich anstrengten, den absterbenden Jansenismus in die Kirche und in ihre Unterrichtsanstalten einzuschmuggeln.

War den Logen schon 1767 die Verbannung der Jesuiten gelungen, so sahen sie von da an noch größere Erfolge und es kam durch sie in der napoleonischen Zeit zu den schmachvollen Cortes von 1812. Es ist betrübend, daß die Restauration fast allenthalben ihre Aufgabe nicht besser begriff, als sie es that. In unbegreiflicher Blindheit nahm sie die Logenmänner, welche jetzt die Bekehrten und die „gemäßigten Royalisten" spielten, in die Reihen ihrer Vertrauten und in ihre Camarilla auf. Ferdinand VII. schien zwar gleich nach seiner Rückkehr einen guten Regierungsanfang machen zu wollen; es schien, er wolle sich den Rathschlägen der s. g. „Perser", einer ächt conservativ und katholisch denkenden Fraction der Cortes anschließen; er hob die nichtsnutzige Constitution von 1812 auf, und ließ einige ultra-liberale Mitglieder der Cortes gefangen setzen. Wir verstehen nicht recht, weßhalb der Verfasser diese letzte Maßregel eine ungerechte nennt. Wenn man blos die auf S. 28, 31 und 33 geschilderten juristischen Ausschreitungen der Cortes liest, namentlich die durch Martinez de la Rosa veranlaßte, und offenbar gegen den König gerichtete Androhung der Todesstrafe im Falle der Veränderung der Constitution, so scheint die kurze Gefangenschaft eher zu gelinde als zu streng gegen solchen Uebermuth. Zudem sind ja nicht die sämmtlichen Cortes, sondern nur einige Mitglieder, worunter gerade Martinez de la Rosa der bedeutendste war, nebst einigen andern Revolutionären, am 10. Mai 1814, also vier Tage vor der Ankunft des Königs in Madrid, von General Eguia verhaftet worden.

Ferdinand VII., ein höchst schwacher, dabei aber eigensinniger und selbstsüchtiger, in seinem sittlichen Wandel wenig achtbarer Regent, war aber nicht der Mann, um das aus tausend Wunden

blutende Land zu beglücken. Statt auf warme Katholiken und aufrichtige Conservative sich zu stützen, und mit ihrer Hülfe höchst nothwendige Reformen vorzunehmen, umgab er sich mit bedeutungslosen, zweifelhaften Characteren. Es gelang den Freimaurern bald wieder Fahrwasser zu gewinnen; sie fanden sich eben so gut in die Rolle von Speichelleckern unter dem schwächlichen Monarchen, als zu andern Zeiten in die von Revolutionären. Der unheimliche Graf von Montijo, „Onkel Peter" genannt, der Vater der nachmaligen Kaiserin, ein Ebenbild Philipp's von Orleans, und wie dieser Verschwörer und Haupt der Freimaurer, kannte genau den Stundenschlag, wann Loyalität, wann geheime Verschwörung aufzuspielen sei. So war die Mehrzahl der Männer beschaffen, die zu Amt, Ehre und Einfluß gelangte; sie hatten das wohlfeile Wort „Gemäßigte" auf ihre Stirne geschrieben, während gute, treue Katholiken (wie General Elio), als extreme, übertriebene und fanatische Leute bei Seite geschoben wurden.

Der König war demnach keineswegs schuldlos an der schmählichen Militärrevolution vom 1. Januar 1820, durch welche er ganz in die Gewalt der geheimen Gesellschaften gelangte. Bischöfe machten zwar sofort aufmerksam auf die Verlogenheit eines Riego und seiner Genossen, auf die verderblichen Pläne der Revolution; aber am Hofe fehlte das Verständniß, und freimaurerische Minister (Herzog Sanct Ferdinand) hatten den König so umgarnt, daß er noch in der Stunde der höchsten Gefahr (Febr. 1820) die angebotenen Dienste des wackern Elio abwies. Es kam was kommen mußte, der König wurde Gefangener der Revolution und mußte die Constitution von 1812 genehmigen. Der General Ballesteros scheint uns bei dieser Gelegenheit fast zu gelinde weg zu kommen, wenn es von ihm (S. 76) blos heißt, der König habe auf sein Betreiben die Verfassung von 1812 beschworen. Das Betreiben dieses Wichtes bestand darin, daß er als Commandant von Madrid in der Nacht vom 7. Mai 1820 mit 200 Banditen in den königlichen Palast einbrach und den König unter Todesandrohung zwang, die unglückselige Constitution von Cadix zu beschwören und als Landesgesetz zu verkünden.

Der Verfasser schildert nun die Revolutionsepoche von 1820—23 in einer sehr übersichtlichen, klaren und ausführlichen, reichlich mit Thatsachen belegten und großentheils aus freimaurerischen Quellen

selbst entnommenen Darstellung. Er zeichnet die Zersplitterung der revolutionären Parteien in Moderados und Exaltados, in die socialistisch gefärbten Communeros, in die formgerechtern civilisirten Freimaurer und in die als Fremdlinge nicht sehr populären Carbonari; er zeigt den großen Antheil der Juden in allen Verschwörungen, die Monopolisirung der Aemter, die Verschleuderung und Veruntreuung der Staatsgelder durch die freimaurerischen Tonangeber, den infernalen Haß gegen die Kirche, die Bedrückung und Ausraubung derselben. Die Helden dieser Thaten waren die Moderados, die moderirten Freimaurer; diese aber traf das verdiente Loos. Wie ihre Vorbilder die französischen Girondisten von den Schreckensmännern verschlungen wurden, so wurden auch sie von den exaltirtern Elementen 1822 weggeschwemmt. Beachtenswerth ist die fromme Heuchelei dieser Logenmänner, wie sie die Wahl der Geistlichen in die Cortes zu verhindern trachteten, „damit sie nicht ihrem heiligen Dienste entzogen würden", sie, die den Meuchelmord organisirten und ausübten (gegen General Elio, gegen Bischöfe und zahlreiche Priester), die hl. Mysterien schändeten und entweihten und alle erdenkliche Greuel ausübten. Das waren die Segnungen des Freimaurerregiments in Spanien.

Als die französischen Waffen den König befreit und auf seinem Thron wieder befestigt hatten, zeigte es sich, daß er nichts gelernt und nichts vergessen hatte. Man erfand das Wort von den „gemäßigten Royalisten", und unter diesem Aushängeschild versteckten sich die Begünstiger der liberal-freimaurerischen Richtung. Solche Leute nun, die in den Tagen der Gefahr verrätherisch oder feige sich benommen, drängten sich jetzt, wo es etwas zu ärndten gab, schmarotzerisch hervor, paradirten als die Führer der Royalisten und Katholiken und erschmeichelten die Gunst des Königs, während die Männer, welche Vermögen und Blut für ihren König gewagt, schnöde abgestoßen wurden. Dieser Undank einerseits und anderseits der spanische Character erklären genügend, warum und wie es zu bedeutenden Aufständen kam, ohne daß man nöthig hat, die Legende der Liberalen von geheimen royalistischen Genossenschaften, einer Junta Apostolica, einer Gesellschaft der „Würgengel" u. s. w. für etwas mehr als Hirngespinnst zu halten.

Was die geheimen Gesellschaften bisher durch Gewalt nicht erlangt hatten, das gelang ihnen durch List und durch die Intrigue

zweier Frauen, durch die widerrechtliche Abänderung des bestehenden Thronfolgegesetzes. Diese „unselige Bestimmung brachte die Freimaurerei und den falschen Liberalismus in Spanien zur Herrschaft, schlug der katholischen Kirche die tiefsten Wunden, entzweite die edle spanische Nation und brachte einen mit der äußersten Erbitterung geführten Bürgerkrieg hervor, welcher nach einzelnen Unterbrechungen immer wieder von neuem beginnt und viele Opfer fordert. Allen denjenigen, die den gutmüthigen Wahn hegen, die Logenbrüder seien im Grunde so schlimm und gefährli, rathen wir das Buch des Herrn Dr. Brück dringend an, weil es ihnen die Herren Mauern in der eigenen Werkstätte zeigt.

Blyenbeck. R. Bauer S. J.

Die Zeit Constantin's des Großen. Von J. **Burckhardt**. 2. verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig. 1880 Seemann. 456 S. 8°

Constantin der Grosse als Religionspolitiker. Kirchengeschichtlicher Beitrag von Dr. Theod. Brieger, o. Prof. der Kirchengesch. in Marburg. Gotha. 1880. Perthes. 48 S. 8°.

1. Der bekannte Verfasser des Werkes über die „Cultur der Renaissance in Italien“ hat in der obigen Darstellung der „Zeit Constantins des Großen“, welche in 2. Auflage erschienen ist, gewissermaßen ein Seitenstück aus alter Zeit zu seinen Studien über die Renaissance und über die Kämpfe zwischen Christenthum und heidnischem Geiste am Ausgange des Mittelalters geliefert. Die Periode Constantins ist durchaus beherrscht von dem welthistorischen Ereigniß des Sieges der Kirche; um Constantins providentielle That, die nach langem Ringen endlich den heidnischen Gegner dem Christenthume und damit einer neuen Cultur dienstbar machte, muß sich in einer Arbeit über diese Periode Alles gruppiren.

Burckhardt hat sicher, indem er einen so tiefgreifenden und folgereichen Uebergangsproceß zu zeichnen sich anschickte, ein schwieriges Werk unternommen. Wenn Kunstfertigkeit der Zeichnung allein und die Beibringung einer Fülle von Material die Aufgabe zu lösen im Stande sind, dann möchte man sagen, Burckhardt sei ihrer Herr geworden. Er bringt in den zehn Abschnitten [1]) seines

[1]) I. Die Reichsgewalt im 3. Jahrh. II. Diocletian. III. Einzelne Provinzen und Nachbarlande. Der Westen. IV. Der Osten. V. Das

Buches zahlreiche anziehende Bilder mit scharf gezeichneten Contouren, Schilderungen voll Lebenswarheit, besonders aus den Kreisen des seiner Auflösung entgegeneilenden Heidenthums, und weiß mit oft überraschend weitem Blicke Entlegenes zu combiniren und Verhältnisse, die aus Mangel an Quellenmittheilungen dunkel bleiben würden, durch historische Schlüsse zu erhellen. Das sind die Vorzüge des Werkes; sie sind aber auch Alles was an ihm zu rühmen ist. Sehen wir von diesen Vorzügen ab, die gegenüber der Hauptsache, zuletzt doch bloß ein äußerliches Moment bilden, so müssen wir diese Culturgeschichte der Zeit Constantins mit aller Ueberzeugung und Entschiedenheit als verfehlt bezeichnen.

Der Constantin Burckhardts ist die Carricatur des wahren Constantin; der große Ideenkampf seines Zeitalters ist in dem Buche nicht erfaßt, und weil der Autor von seinem unkirchlichen Standpunkte aus für die bewegenden Kräfte des Umschwunges unter diesem Kaiser kein Auge hat, so verliert bei ihm damit auch eine Unzahl von Einzelbegebenheiten die wahrheitsgemäße geschichtliche Beleuchtung, um dafür in einem modernen künstlich präparirten Lichte zu flimmern.

Schon vor dem Erscheinen dieser zweiten Auflage wurden mannigfache Einsprüche gegen den Burckhardt'schen Constantin erhoben, selbst von sonst weit nach links geneigten protestantischen Historikern, wie Th. Keim und Th. Brieger. Der erstere zeichnet in seinem Schriftchen über den Kaiser (Zürich 1862) die Darstellung B.'s mit Epitheten aus, wie „subjectiv, widerspruchsvoll und ungeschichtlich;" der zweite findet, daß der Verfasser „entschieden zu weit gegangen." Es fehlte auch dem Buche gegenüber nicht an zwingenden Richtigstellungen einzelner verkehrt ausgefallener Partien, wie z. B. derjenigen über den Ursprung der diocletianischen Verfolgung, wo Burckhardt angebliche Umtriebe der Christen für Alles verantwortlich macht, und derjenigen über die Paritätsgesetze Constantins gegenüber dem Heidenthum. Es zeugt von einem ganz

---

Heidenthum und seine Göttermischung. VI. Die Unsterblichkeit und ihre Mysterien. Die Dämonisirung des Heidenthums. VII. Alterung des antiken Lebens und seiner Cultur. VIII. Die Christenverfolgung. Constantin und das Thronrecht. IX. Constantin und die Kirche. X. Hof, Verwaltung und Heer. Constantinopel, Rom, Athen und Jerusalem.

seltenen Maaße an Bewußtsein des eigenen Rechtes, wenn B. trotzdem in der 2. Auflage die in Frage gekommenen Behauptungen der ersten nicht bloß im Wesentlichen, sondern zum größten Theile selbst wörtlich festhält.

Da muß wiederum Constantin, statt christliche Gesinnung zu haben, nur erfüllt sein von dem „öden Deismus eines Eroberers, welcher einen Gott braucht, um sich bei allen Gewaltstreichen auf etwas außer ihm berufen zu können" (S. 353). Der Kaiser ist ein „mörderischer Egoist" (348), der mit „völliger Unabhängigkeit von allem christlichem Empfinden" (449) höchstens einem „toleranten Monotheismus" (448) huldigt, und bei dem die Gunst gegen die Kirche nur aus „hoher und eiskalter Intelligenz" (449) entspringt, da er ja die „religiöse Frage nur von Seite der politischen Brauchbarkeit ansieht" (335). Bleiben hiebei in dem Auftreten des Kaisers hundert Räthsel übrig, (und einige erkennt B. mit weitherzigem Zugeständniß an), so erinnert der Verf., daß der Autokrator „mit Willen inconsequent" war. Er erscheint ihm trotzdem als „großer und genialer Mensch;" bei solchen Menschen aber, sagt Burckhardt, „denen der Ehrgeiz und die Herrschsucht keine ruhige Stunde gönnen, kann von Christenthum oder Heidenthum, bewußter Religiösität und Irreligiösität keine Rede sein" (357). „Es haftet", so schreibt er S. 358, „auf Constantin noch stets ein letzter Schimmer von Erbaulichkeit, weil ihn so viele sonst verehrungswürdige Christen aller Jahrhunderte als den ihrigen in Anspruch genommen haben. Auch dieser letzte Schimmer muß schwinden. Die Kirche hat an diesem furchtbaren, aber politisch großartigen Menschen nichts zu verlieren, so wie das Heidenthum nichts an ihm zu gewinnen hätte".

Thatsachen und Ereignisse, welche sich vor den Augen der ganzen Zeit abspielten und den heidnischen ebenso wie den christlichen Theil der Bevölkerung des Römerreiches in Spannung hielten, werden hier einfach durch einen Gewaltact beseitigt. Allein die Zukunft, man mag gewiß sein, wird trotzdem bei dem Zeugnisse des Zeitgenossen Eusebius über jene Jahre im Ganzen stehen bleiben, mag sie auch mit Recht mancherlei Berichte dieses Hofbischofes panegyrisch gefärbt finden. Sie wird in Uebereinstimmung mit den heidnischen Schriftstellern jener Periode den großen Kaiser als einen *christlichen* Monarchen hinstellen, und nicht mit der heidnischen Parteisucht der Gegenwart selbst die altheidnischen Berichterstatter

über Constantin des „Irrthums“ beschuldigen, wie es B. ausdrücklich thut.

Man muß allerdings in dem Leben Constantins, auch nach der wunderbaren Kreuzerscheinung von 312, verschiedene Perioden sowohl seines äußern Verhaltens gegen die Kirche als, wie es scheint, seiner innern Stellung zur christlichen Wahrheit unterscheiden. Der Kaiser machte vermuthlich eine Zeit innerer Gährung und Klärung durch, bis er bei bewußter Annahme der ganzen christlichen Wahrheit anlangte Auch lassen sich sicherlich nicht alle seine Handlungen mit jenem Ideale seiner Persönlichkeit vereinigen, das sich das Mittelalter unter dem Eindruck dankbarer Begeisterung über den von dem ersten christlichen Kaiser herbeigeführten Umschwung ausbildete. Eusebius und die christlichen wie die heidnischen Zeugen hörten aber Worte des Kaisers und sahen Thaten von ihm, die uns noch heute in seinen Erlassen ebenso verbürgt vorliegen, und an deren Zeugniß für seine „Christlichkeit“ nun einmal nicht zu rütteln ist. Constantin spricht in seinen Erlassen nicht bloß allgemein von einer „höchsten Gottheit, deren Verehrung wir uns mit freier Gesinnung unterwerfen“ (Mailänder Toleranzedict 313), sondern auch von „Christus dem Heilande“, von „unserem Heilande“ (i. J. 314); er bezeichnet öffentlich (324) das Heidenthum als „Macht der Finsterniß“, als Wahn, von dem er, ohne Zwang aufzulegen, Jeden zurückrufe; er nennt sich den Bischöfen gegenüber ihr Mitdiener, redet zu seinen Beamten von dem Schutze des christlichen Gottes, den er so deutlich erfahren habe, und von seiner Pflicht, durch den Cultus dieser Religion dem Reiche Frieden und Wachsthum zu verbürgen (schon i. J. 314); er kann sich endlich wegen seiner christenfreundlichen Gesetze dem König Sapor gegenüber, den er zur Begünstigung der Christen Persiens auffordert, ausdrücklich darauf berufen, daß „die Thatsachen selbst bestätigen, wie er, der Kaiser, die Religion anerkenne“. (Euseb. vita Constantini IV, 9).

Statt uns jedoch bei solchen allgemeinen Gegenbeweisen länger aufzuhalten, oder auf die schwierige Frage der innern religiösen Entwicklung Constantins näher einzugehen, wollen wir einige der angeblichen Belege für eine fortdauernde heidnische Richtung des Kaisers betrachten.

Wenn der Senat in Rom (was Burckhardt als solchen Beleg

geltend macht) „ohne Zweifel mit C. Vorwissen noch im J. 331 den zerfallenen Concordientempel wiederherstellen darf", so wirft dieß freilich einen Schatten auf die christliche Religiösität des Kaisers, ohne dieselbe aber zu widerlegen; indessen beruht die ganze Angabe, so oft sie auch anderwärts adoptirt sein mag, auf einem starken Versehen; denn die bezügliche Inschrift bei Gruter (Thes. inscr. p. 100), welche von B. hiefür angeführt wird, hat sich schon geraume Zeit als falsch herausgestellt. Man sehe das Nähere im Corpus inscriptionum latin. tom. VI. (ed. Henzen. Berolini 1876) 1.: Inscr. urbis Romae p. 15 nr. 89. Zwei nicht zu einander gehörige Inschriftentexte wurden von Gruter nach älterem Vorgange irrthümlich miteinander verbunden. Der auf den Tempel bezügliche selbständige Theil heißt einfach: S. P. Q. R. Aedem Concordiae vetustate collapsam in meliorem faciem opere et cultu restituit, und er hat nichts zu schaffen mit dem angehängten, von Constantin redenden Nachsatze, D. N. Constantino maximo etc., welcher einer ganz andern Tafel entnommen und überdieß von jedem heidnischen Anklange frei ist. Die gedachte Reparatur aber fand nach Henzen wahrscheinlich in der ersten Zeit nach dem Kaiser Tiberius statt.

Die Inschrift von Spello sehe ich nicht bloß wie Burckhardt als „höchst wahrscheinlich echt" (359) an, sondern ihre Zuverlässigkeit wird trotz der von Orelli (Inscr. nr. 2170) und Muratori (Inscr. III, p. 1791 ss.) erhobenen Einwürfe jetzt als ganz sicher gestellt zu betrachten sein. S. Mommsen, Ber. d. Berliner Gesellsch. d. Wiss. 1850 S. 199 ff.; Henzen im 3. Bd. von Orelli nr. 5580. Constantin erlaubt darin in den Jahren 326—337 (nicht 335—337, wie B. angibt) den Einwohnern von Hispellum in Italien, ein Amphitheater für Gladiatorenspiele zu errichten, ein Beweis nebenbei, wie wenig durchführbar sein früheres allgemeines Verbot dieser Spiele gewesen sein mochte; er gestattet ihnen zugleich ihre Bitte, mit dem Theater eine aedes zur Ehre des flavischen Hauses zu verbinden, stellt aber dabei die ausdrückliche Bedingung: ne aedes nostro nomini dedicata cujusquam contagiosae superstitionis fraudibus polluatur. Burckhardt meint nun: Bei letzteren Worten „konnte jeder denken, was er wollte". Keineswegs. Betrachtet man den sonstigen Sprachgebrauch Constantins, auch in seinen Erlassen, (z. B. Cod. Theod. XVI, 2, 5; IX, 16, 1 et 2), so stellt sich

jene Formel als ein Niemanden zweideutiges Verbot von heidnischem Cultus, von Opfern in diesem Tempel dar. Was also mit seiner Erlaubniß zur Verherrlichung der gens Flavia gebaut wurde, das war Nichts anderes als eine Art Ruhmeshalle. Ueber die übrigen angeblich heidnischen Tempel Constantins und über seine Münzen mit heidnischen Emblemen gedenke ich bei anderer Gelegenheit zu handeln.

Die unglücklichste Figur unter den angeblichen Zeugen für eine heidnische Richtung des Kaisers bildet der von Burckhardt in Verwendung genommene Fackelträger bei den eleusinischen Mysterien Nikagoras von Athen. Dieser Neuplatoniker dankt nach einem Besuche Aegyptens in einer Inschrift (Böckh Corp. inscr. graec. nr. 4770, nicht 4470) dem Plato und dem Constantin, „der mir dieses gewährt hat“. Constantin scheint ihn also, wie Böckh bemerkt, in die Möglichkeit versetzt zu haben, nach Aegypten zu gehen; das ist Alles; ob das „Reisestipendium“ B.'s oder Beziehungen Constantins zur Eigenschaft des Nikagoras als Mysterienpriesters Thatsachen sind, muß ganz dahingestellt bleiben. Zum Ueberfluß aber setzt Letronne's Vermuthung a. a. O. diese Inschrift in die Zeit von 306—315, also nicht in diejenigen Jahre Constantins, über welche wir hier mit Burckhardt verhandeln.

Charakteristisch ist, daß im neuesten Heft der Sybel'schen Histor. Zeitschrift (1882. III. S. 482) H. Holtzmann dem Buche große Anerkennung zollt und unter Hervorhebung des obigen Urtheils über Constantin von „gesundem und treffendem, vor allem auch durchaus unabhängigen und männlichen Urtheil des Verfassers spricht. Die Unabhängigkeit wird die von den Quellenbeweisen sein müssen.

2. Hat Brieger mit der Beurtheilung des „Religionspolitikers“ Constantin Recht, dann kann man die weltgeschichtliche That des letztern nur als einen Ausfluß seiner Politik betrachten (12), und dann hat Eusebius in seiner Biographie des Herrschers allerdings Nichts als „eine absichtliche Fälschung geliefert“ (6). Wie weit das Interesse am Christenthum im Innern Constantins gegangen sei, läßt sich zwar nach Br. „mit einiger Sicherheit nicht bestimmen;“ es scheine seine „neue Religion nur ein christlich angehauchter verschwommener Monotheismus, eine neue Art der Superstition gewesen zu sein, die sich mehr und mehr an die Stelle

seiner anfänglich heidnischen Vorstellungen setzte, ohne diese jemals zu überwinden, geschweige denn zu verdrängen" (12). Br. will zwar keine „so herbe Verurtheilung des Menschen und des religiösen Charakters" aussprechen, wie „J. Burckhard in seinem herrlichen Culturbilde des Constantinischen Zeitalters," der dem Kaiser jede religiöse Ader abgestritten habe (10); obgleich nicht zu sehen ist, wie viel denn Constantin an Religiösität bei Brieger gewinnt; allein bei der Unmöglichkeit, in die Geheimnisse seines Herzens einzudringen, so erklärt der Verf., „reiche der religionspolitische Beweggrund zur Charakteristik" des Monarchen aus (13); denn einzig um seinen Thron zu sichern und dem Reiche eine neue Zukunft zu geben, habe er, mit den Thatsachen rechnend eine „weitherzige Toleranz beider Religionen" begonnen, ein „neutrales Gebiet angebaut," das Christenthum zu „verblassen" und das Heidenthum zu „reinigen" gesucht; sonst immer „über den Parteien stehend" habe er nur in der spätern Zeit seiner Alleinherrschaft „das Zünglein der Wage sich nach der christlichen Seite neigen" lassen, so daß da wenigstens über die persönlichen Sympathien des Kaisers kein Zweifel mehr möglich sei, aber die gestattete „Parität mußte, wie die Dinge lagen, zu Gunsten der Kirche ausschlagen" (21).

Man ist einig, daß bei dem Verhalten Constantins zur Kirche die Rücksichten der Politik mitgewaltet, aber daß sie allein seine Handlungsweise erklären, das wird derjenige, der davon nicht überzeugt ist, um so weniger annehmen, wenn er die Künstelei und Gewaltsamkeit, welche der Verf. sich zur Gewinnung dieses Resultates kosten lassen muß, betrachtet. Wir wollen gegen einen Vertreter des modernen Protestantismus nicht einmal besondere Beschwerde darüber führen, daß er das Wunder der Kreuzerscheinung, welches nach der üblichen Darstellung bestimmend auf den Kaiser einwirkte, in das Gebiet der „Mährchen" verlegt (7), oder daß er an der wahren Christlichkeit der auf ihn Einfluß nehmenden kirchlichen Kreise, auch der orthodoxen, zu zweifeln scheint (12), oder daß er in einem fast dogmatischen Ton die übrigens sehr übertrieben dargestellten „Unthaten dieses Fürsten aus der Zeit seiner Alleinherrschaft" als unvereinbar mit der Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion bezeichnet u. s. w. Jedenfalls läßt Brieger um die Ausgleichsmethode seines politischen Helden historisch zu retten, die dem Christenthum schon in der Zeit des Mitkaisers

Licinius, noch mehr aber nachher erwiesene positive Gunst ungebührlich zurücktreten. Ich berufe mich hier kurz auf die in Constantins Gesetzen vorliegenden allbekannten Thatsachen, welche in Verbindung mit den übrigen geschichtlichen Berichten auch Neander zur Abweisung der Ansicht bestimmten, als ob Constantins Christenfreundlichkeit sich allenfalls auch als etwas bloß Aeußerliches, als bloße Sache der Politik auffassen ließe (Gesch. d. christl. Religion 3. Aufl. I, 400). Bei Br. bleibt „das religiöse Gebahren des Kaisers bis zum Ende ein widerspruchsvolles." Der Verfasser gesteht dieses ohne Hehl, glaubt aber doch, daß Constantin nicht bloß als ein großer, sondern als ein „gewaltiger" Mann, voll „staatsmännischer Begabung" anzusehen sei.

Die Art, wie Br. den Kaiser seine Politik der Kirche und ihren innern Angelegenheiten gegenüber handhaben läßt, liefert dem Staatsdespotismus ein unübertroffenes Modell; denn es gelang ihm so sehr, die Kirche zu beherrschen und sie dem Staat zu unterwerfen, daß er die Besiegerin des Heidenthums „gefesselt," als „eine ergebene Dienerin des Staates und als solche (!) die festeste Stütze des Thrones" seinen Nachfolgern hinterließ. Die Beweise, welche er hiefür bringt, beruhen sämmtlich auf willkürlicher Ausbeutung der Beispiele von Häretikern, welche Staatshilfe aufsuchen, oder von katholischen Bischöfen, die entweder in der einmal gegebenen Lage aus Nothwendigkeit oder auch aus Begeisterung für die neue Staatsgunst den Kaiser in übertriebener Weise an der Erfüllung der Aufgaben der Kirche theilnehmen lassen.

Man will den übernatürlichen Charakter, den die Kirche in dem großen Umschwunge der Jahre Constantins wunderbar bewährt hat, aus dem Zeugniß der Vergangenheit auslöschen. Daher die Läugnung der christlichen Gesinnung Constantins; daher die Entstellungen der kirchlichen Zustände seiner Zeit. Man bedenke aber wohl, daß, wenn Constantin nicht im Innern zur Kirche gehörte, der damalige Sieg der Kirche nur um so größer erscheinen muß, da man in diesem Falle anzunehmen gezwungen ist, sie habe sich zur Staatsreligion und Trägerin der künftigen Cultur ganz aus eigenen Kräften emporgeschwungen, ohne die überzeugte und warme Mitwirkung eines gläubigen Herrschers. War sie, die Kirche, unter Constantin gefesselt und ihrer Kräfte beraubt, dann muß man um so mehr staunen, wie sie die Staatshäresien über-

windet, sich zur freien geistigen Herrscherin der alten Welt macht und neue Völker, die Begründer der mittelalterlichen Welt, mit ihrem Glauben und Leben durchdringt.

Innsbruck. Grisar S. J.

Hinkmars von Rheims kanonistisches Gutachten über die Ehescheidung des Königs Lothar II. Von Dr. **Max Sdralek**. **Freiburg, Herder. 1881. VI. 199 S.**

Eine mit großem Fleiß und umfassender Belesenheit gearbeitete Studie über eine der bedeutendsten Schriften des Erzb. Hinkmar von Rheims. Der Ehescheidungsproceß König Lothars II. gehört überhaupt zu den lehrreichsten Thatsachen nicht blos des 9. Jahrhunderts, sondern selbst des ganzen Mittelalters, indem es sich dabei um Fragen handelte, deren Lösung nicht nur für jene Zeit, sondern auch für spätere Jahrhunderte von der größten Wichtigkeit geworden. Die Heiligkeit und Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes, die Anerkennung der höchsten Autorität des apostolischen Stuhles in Sachen des Glaubens und der Moral, und die Stellung weltlicher Fürsten zu dieser Autorität in Allem, was das Sittengesetz betrifft, kam bei jenem Processe zur Sprache und ward principiell neuerdings entschieden. Eine der meistgenannten Schriften aber, welche in der Angelegenheit Lothar's und Theutberga's erschienen, war Hinkmars Gutachten über dieselbe, oder vielmehr dessen Antwort auf 23 Fragen oder Bedenken, welche ihm bezüglich der geforderten Ehescheidung vorgelegt wurden. Nicht nur das servile und schmähliche Vorgehen der beiden Erzbischöfe von Köln und Trier und einiger anderer Bischöfe und Aebte aus dem Reiche Lothars auf den beiden Aachener Synoden von 860, auch jenes Gutachten des Erzbischofs von Rheims beweist die unentbehrliche Nothwendigkeit und das Wohlthätige einer höchsten Autorität in der Kirche. In der oben erwähnten Schrift bespricht nun der Verfasser in der Einleitung (I. Theil) die Zeit der Abfassung und Veröffentlichung des Gutachtens, die er gegen manche andere Historiker in das Jahr 860 setzt, dann die Veranlassung und Motive zur Abfassung, so wie die Bedeutung desselben, und ergeht sich zuletzt noch in einer allgemeinen Kritik der Schrift Hinkmars, die gerade nicht zu Gunsten des Rheimser Erzbischofs ausfällt: „Erstaunliche Oberflächlichkeit

in Auffassung des Rechtsinhalts seiner Autoritäten", und „nicht unabsichtliche Verstümmelung einer Rechtsquelle, welche dadurch als Beleg für die vorgefaßte Rechtsansicht brauchbar gemacht wird", sind Vorwürfe, welche in der That dem Urtheile Hinkmars wenig Ehre machen, und seine Glaubwürdigkeit in kein vortheilhaftes Licht stellen (S. 20.). Es leidet aber das Gutachten auch noch an anderen Mängeln, welche wohl zum Theil auf Rechnung der Zeitverhältnisse selber kommen. Zwar hält Hinkmar die Unschuld der Gattin Lothars unentwegt aufrecht, und tritt der Behauptung der lotharischen Partei, als sei der König über Gesetz und Gericht erhaben und Gott allein Verantwortung schuldig, mit aller Entschiedenheit, und vielleicht selbst zu scharf entgegen; bezüglich der Ordalien oder Gottesurtheile aber, und bezüglich der Competenz weltlicher Gerichte in Sachen des ehelichen Bandes huldigt er Ansichten, welche wohl in den Zeit- und Ortsverhältnissen ihre Entschuldigung finden, von der Kirche jedoch als irrig zurückgewiesen worden sind. Der lothringische Adel nämlich trat der formlosen Verstoßung der Königin entgegen und zwang Lothar, die Angelegenheit im Jahre 858 zur ordnungsmäßigen Entscheidung im Königsgericht zu bringen. Theutberga leugnete das Verbrechen, dessen sie beschuldigt wurde, und der glückliche Ausgang der Heißwasserprobe (judicium aquae ferventis) bewies die Unschuld der Königin; denn da hiebei ohne Betrug oder ohne ein Wunder eine Verletzung dessen, der im Namen der Königin die Probe bestand, erfolgen mußte, und da, worüber beide Parteien einig sind, in dem gegebenen Fall kein Betrug stattgefunden hat, so wird man, meint Dr. Sdralek, annehmen müssen, daß hier ein Wundereffect vorliege als Zeugniß der Unschuld der Angeklagten (S. 41.). Da jedoch bei Wiederaufnahme des Processes gegen die Königin behauptet wurde, „daß Gottesurtheile, als menschliche Erfindungen, bei denen durch böse Zauberkünste oft das Unrecht die Oberhand erhält, auf keinen Glauben und keine Achtung Anspruch machen könnten ..." so ward an Hinkmar auch eine Frage bezüglich der beiden gerichtlichen Beweismittel, Eid und Gottesurtheil gestellt, und die Antwort des Erzbischofs ist eine vollständige Apologie der Ordalien, und zwar „die einzige theologische Apologie, welche uns erhalten ist" (S. 42.). Hinkmar huldigte damit den falschen Anschauungen seiner Zeit und seines Volkes.

Was dann die Competenz des weltlichen Gerichtes in Sachen der Ehe betrifft, so spricht sich zwar Hinkmar entschieden gegen eine Wiederaufnahme des lotharischen Processes aus, da die Königin durch das Gottesurtheil für immer von aller Schuld frei gesprochen sei, und verwirft mit Recht das Vorgehen der Aachener Synoden; aber „er geht weiter, indem er der Synode überhaupt die Competenz in dem Eheproceß abspricht" (S. 86.). Wir können nun dem Herrn Verfasser der angezeigten Schrift in diesem einfachen Referate nicht durch das ganze III. Capitel (S. 93—125) folgen, müssen aber gestehen, daß uns §. 25 weniger befriedigt hat. Derselbe bespricht nämlich die Stellung des Papstes Nikolaus I. zu den von Hinkmar geltend gemachten Ansichten bezüglich der Ehegerichtsbarkeit im fränkischen Reiche. „Seine Ablehnung des Civilgerichtes im Proceß Theutberga's, sagt Dr. Sdralek, ist keine principielle Verwerfung der weltlichen Gerichtsbarkeit in Ehesachen". Daß die Päpste sich oft genöthigt sahen, selbst in ihrer eigensten Rechtssphäre den Umständen und Zeitverhältnissen Rechnung zu tragen, und auch manche Nachsicht üben konnten, wo und so lange die weltliche Gesetzgebung mit der kirchlichen im Einklang stand, mag leicht zugegeben werden. S. bemerkt auch, das Vorgehen des Papstes in der Angelegenheit Lothar's lasse nicht auf eine Anerkennung der Civilgerichtsbarkeit in Eheangelegenheiten schließen. Er bekennt sich offen zu den bezüglichen Bestimmungen des Trienter Concils. Wir hätten aber gewünscht, daß die principielle Seite jenes Auftretens mit größerer Klarheit dargestellt worden wäre. Es würde überhaupt, um dies gleich hier beizufügen, das Buch Manches gewonnen haben, wenn der Verf. gewisse theoretische Sätze des Kirchenrechtes, die bei besseren Canonisten allgemein angenommen sind, mit mehr Entschiedenheit zur Beurtheilung und Sichtung seines sehr fleißig gesammelten Details verwendet hätte. So aber mangeln allzusehr die allgemeinen Gesichtspunkte des jus publicum ecclesiasticum, die doch damals nicht unbekannt waren und die schon deßhalb zur richtigen Beleuchtung der Thatsachen unentbehrlich sind. Wundern muß man sich, daß S. von einer „theokratischen Universalmonarchie" Gregors VII. spricht und Nikolaus I. mit diesem Papste hinsichtlich der Grundsätze über die Kirchengewalt in Gegensatz bringt (177). Die Stelle in dem 2. Absetzungsdecrete Gregors VII. gegen Heinrich IV. schreibt keineswegs dem Papste die Macht zu,

„auf Erden Kaiserthümer, Königreiche ... und aller Menschen Besitzungen nach Verdienst einem jeden zu nehmen und zu geben.“ Auch wich Gregor VII. nicht von der durch Lothar II. ausgesprochenen Theorie über die beiden Gewalten ab. — Es ist nicht ohne beschränkende Erklärung zuzugeben, daß „noch um die Mitte des neunten Jahrhunderts die Geistlichen (im fränkischen Reiche) in Strafsachen den weltlichen Gerichten“ unterstanden (98).

Nach diesen Bemerkungen wollen wir nur noch in Kürze den Hauptinhalt der 5 Capitel geben, in welche der II. Theil der interessanten Studie zerfällt. Das 1. Capitel behandelt „Lothars Eheprozeß vor dem Forum des weltlichen Gerichts a. 858“ und Hinkmars Ansichten über Gottesurtheile. Das 2. Capitel trägt die Ueberschrift: „Die ‚theatralischen‘ Synodalgerichte zu Aachen im Jahre 860, die ersten Acte der ‚tragoedia Guntharii et Theutgaudi‘“. Die beiden in §. 12 und 14 geschilderten Scenen werfen einen dunklen Schatten auf die Rechtspflege serviler Hofbischöfe und erfahren in §. 13 und 15 eine wohl verdiente Kritik; sie erinnern stark an verwandte Vorgänge in England unter Heinrich VIII. Im 3. Capitel wird nach Hinkmar die Frage beantwortet: „Welches Gericht ist in der Eheangelegenheit competent“? H. vertritt die Ansicht: „Das Civilgericht ist auch das zur Vornahme einer eventuellen Ehescheidung competente Gericht, doch soll der Bischof darum wissen“ (§. 22), und die Gesetze, nach welchen das Gericht zu verfahren hat, sollen leges christianae sein (§. 21.) „Ist Lothars Ehe mit Theutberga lösbar“? fragt das 4. Capitel. Hinkmar erklärt nun zwar, daß eine christliche und gesetzlich geschlossene Ehe unauflöslich sei, und nur eine Ehescheidung bei fortdauerndem ehelichen Bande eintreten könne entweder im Falle eines Ehebruches, oder wenn beide Gatten mit gegenseitiger Zustimmung zeitweilig oder für immer Enthaltsamkeit üben wollen. In merkwürdiger und überraschender Weise aber hält Hinkmar eine Ehe für null und nichtig, wenn einer der contrahirenden Theile vor der Ehe Incest begangen hätte, weil derselbe dadurch überhaupt das Recht verloren hat, eine legitime Ehe zu schließen (S. 133 ff.). Könnte der Theutberga ein solches Verbrechen nachgewiesen werden, so wäre die Ehe mit Lothar null und nichtig, und wenn auch Hinkmar den Umgang Lothars mit Waldrada vor ausgesprochener gerichtlicher Scheidung für Ehebruch erklärt, so gestattet er doch eine

Verehelichung mit ihr nach dem richterlichen Ausspruch und nach geleisteter Buße für den begangenen Ehebruch (§. 27.). Das 5. Capitel endlich behandelt noch „das Gutachten Hinkmars über die ihm nach dem Friedensschluß von Koblenz (Juni 860) zugegangenen, das divortium betreffenden Fragen“. Ein Anhang zu diesem Capitel bespricht dann „Hinkmars Stellung zu den Erklärungsversuchen der lotharischen Ehehändel“. Ein III. Theil, der übrigens sammt einem Anhang nur 11 Seiten umfaßt, enthält „Hinkmars Gutachten über das adulterium der Gräfin Engeltrud“, der Gemahlin eines gewissen Grafen Loso und dadurch mit Hubert und Theutberga verschwägert. Im Anhang wird „der ‚conventus episcoporum‘ oder die sogenannte synodus incerti in Gallia loci, welcher Hinkmar sein Gutachten, ‚Quidam beato etc.‘ über eine die Gräfin Engeltrud betreffende Frage Günthers vorgelegt hat“, als „eine (November) Session der Synode von Toucy a. 860“ erklärt.

Innsbruck. Kobler S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Zur Frage über den Priester als außerordentlichen Spender des Sacramentes der Firmung. Die Collectio Lacensis der neuern Concilien ist wie kaum ein anderes Sammelwerk geeignet, die zweckmäßige Umwandlung zu enthüllen, welche im Laufe der Zeit die Kirche in disciplinaren Bestimmungen oder überhaupt in jenen Punkten, die der menschlichen, wandelbaren Seite der Kirche angehören, eintreten zu lassen pflegt. Fast unentbehrlich wird die collectio für den Forscher, der Umschau halten will über die einzelnen Theilkirchen und ihre in jüngerer und gegenwärtiger Zeit geltenden Rechtsnormen und Rechtsanschauungen, welche entweder in neuen Gesetzen oder in zeitgemäßer Interpretation alter Gesetze ihren Ausdruck finden.

Das sind die nächsten Zwecke denen die Collectio dient. Mit diesen ist jedoch naturgemäß eine andere höchst praktische Verwerthbarkeit aufs Innigste verwachsen. Wenn man sich auch hüten muß, etwa erlassene kirchliche Verfügungen zu rasch als allgemeine und endgiltige Normen aufzufassen, ohne zu sehen, ob dieselben nicht vielleicht zeitweiligen Verhältnissen entsprungen sind, oder nur auf veränderlichen Anschauungen und Meinungen fußen und eine örtlich beschränkte Norm aufstellen: so liefern doch die vielen Verordnungen, Motivirungen, Erklärungen der zahlreichen Concilien dem Prediger und Katecheten das ausgiebigste Material und eine sichere Stütze sowohl für Behandlung derjenigen Stoffe, welche in das christliche Leben der Gegenwart praktisch eingreifen, als auch für ein richtiges Verständniß der unwandelbaren dogmatischen Lehren.

Für alle diese Zwecke bietet der so eben erschienene VI. Band, welcher die italienischen und einen großen Theil der in den eigentlichen Missionsländern abgehaltenen Concilien enthält, gleich seinen Vorgängern, eine reiche Ausbeute. Doch ist es nicht meine Absicht, auf die ausgedehnte Brauchbarkeit aufmerksam zu machen, welche durch die bisher erschienenen Bände hinlänglich bekundet ist und in der Presse allseitig lobende Anerkennung gefunden hat. Der Nutzen, der nebenbei durch Aufhellung dunkler Lehrpunkte aus kirchlichen Actenstücken gezogen

wird, ist kaum geringer anzuschlagen, als die Förderung der nächstliegenden Zwecke. Nach dieser Richtung hin möchte ich den Leser auf ein im VI. Band der collectio Lacensis enthaltenes Document aufmerksam machen, welches über das Sacrament der Firmung und das Verhältniß des einfachen Priesters zu deren giltigen Ausspendung handelt. Ich glaube, es wird dadurch Licht verbreitet über die Eigenart dieser Befugniß selbst.

Bekanntlich ist der Zweifel, ob es möglich sei, daß der Papst einen einfachen Priester zur Spendung der hl. Firmung beauftragen könne, dessen Benedict XIV. de syn. dioec. l. 7 cap. 7 u. s. w. noch erwähnt, heutzutage vollständig abgethan. Nicht so ausgemacht ist die Frage, welcher Art eigentlich die Befugniß sei, die dem einfachen Priester ertheilt wird und ertheilt werden muß, um giltig das Sacrament der Firmung spenden zu können. Häufig begnügen sich die Autoren das factische Recht zu constatiren, daß der einfache Priester durch päpstliche Delegation zum geeigneten Spender der Firmung gemacht werden kann, daß mithin die Unzulänglichkeit des priesterlichen Characters von Außen her durch einfache Delegation ein Supplement erhalte, ohne jedoch das Wie näher zu untersuchen. Dr. Phillips (Kirchenrecht, Bd. 2 §. 77) glaubt darin eine Bestätigung zu finden für die Annahme, daß Weihe- und Jurisdictionsgewalt keine scharfe Scheidung der in der Kirche niedergelegten Machtbefugnisse ausdrücke. Diese Ansicht dürfte Halt finden in der Vorstellung, welcher man in vorliegender Frage über die Firmung begegnet, als ob hier die Weihe- und Jurisdictionsgewalt sich gegenseitig ergänzten, so daß durch das Hinzutreten einer Jurisdictionsgewalt zum Weihecharakter des Priesters die Befugniß zu firmen complet würde, ähnlich wie der priesterliche Character verbunden mit der Jurisdiction die Gewalt der Sündenvergebung formell complet macht.

Kann nun wirklich das den priesterlichen Character ergänzende Element als Jurisdiction aufgefaßt werden? Ich glaube entschieden nein sagen zu müssen; denn es kann jene Auffassung meines Erachtens nicht in Einklang gebracht werden mit dem, was kirchlicher Seits bezüglich der schismatischen Priester als Spender der Firmung festgehalten wird. Hierauf nämlich bezieht sich das erwähnte in der collectio Lac. col. 567—570 mitgetheilte Document. Es ist zwar kein eigentlich neues, aber doch wohl ein noch wenig gekanntes Document. Es beweist unzweideutig, daß dasjenige, was Ben. XIV. de syn. dioec. l. 7 cap. 9 n. 3 als kirchliche Anschauung über die von griechischen Priestern ertheilte Firmung ausspricht, nicht bloß von den unirten, sondern auch von den schismatischen gilt, daß nämlich die von ihnen nach altem Brauch gespendete Firmung giltig sei, bis eine förmliche Entziehung seitens des hl. Stuhles erfolgt. Meines Wissens ist das anderswo nie klar und deutlich erklärt. Es möge der Wortlaut selber hier Platz finden.

Das I. Concil von Smyrna, welches die dem lateinischen Ritus

angehörenden Bischöfe dieser Kirchenprovinz im Jahre 1869 abhielten, gibt in der sect. II. cap. II. de confirmatione n. 3 die Erklärung: „Quod vero spectat ad confirmationem acatholicorum ritus orientalis, qui divino lumine illustrati ad catholicae ecclesiae gremium revertuntur, standum est decisioni supremae Congregationis S. Officii editae sub die 15. Januarii 1766, quae est sequentis tenoris: „„SS. Dominus Clemens Papa XIII., auditis votis Emmorum PP. Cardinalium, Inquisitorum generalium, censuit non expedire, quod confirmati a sacerdotibus schismaticis denuo liniantur post reditum ad unitatem, et ad mentem: Mens est, quod in casibus particularibus inquirendum sit, quonam in loco conversi ad fidem fuerint confirmati; etenim in Bulgaria aut in Cypro insula aut in Italia et insulis adjacentibus aut penes Maronitas Libanenses, aut ubicumque haec facultas fuit expresse adempta, denuo confirmari debent absolute. Si vero confirmati fuerint in Valachia, Moldavia, Asia etc., et ubicumque haec facultas non fuit expresse revocata, valide confirmati fuerunt. Quod si dubitari contingat de loco, de modo aut alia rationabili circumstantia, recurrendum in casibus particularibus, et conferatur Bened. XIV. de syn. dioec. lib. 7 cap. 7 et seq.““.

Nach dieser Erklärung kann das zum priesterlichen Character hinzutretende Element keine Jurisdictionsgewalt sein. Mit dem offenkundigen Schisma ist offenbar die kirchliche Jurisdiction verloren gegangen, und es kann auch von einem sogenannten titulus coloratus cum errore communi nicht mehr die Rede sein, daß etwa auf diesen hin die Kirche, resp. der Papst, durch legalen Consens die fehlende Jurisdiction in den einzelnen auftauchenden Fällen der Vornahme einer Sacramentsspendung supplire. Wenn also zum priesterlichen Character eine Jurisdictionsgewalt hinzutreten müßte, um die Firmung giltig spenden zu können, so folgt mit logischer Consequenz, daß die von schismatischen Priestern ertheilte Firmung unterschiedslos als ungiltig angesehen werden müßte; einer ausdrücklichen Entziehung, wie sie die Kirche factisch fordert, bedürfte es keineswegs Also daraus, daß vermöge der Trennung von der Kirche durch Häresie und Schisma die von dem kirchlichen Oberhaupte abhängige Gewalt, welche zum giltigen Spenden der Firmung nothwendig ist, nicht eo ipso in Wegfall kommt, schließe ich, sie ist nicht eine Art Jurisdiction, sondern die Aufrechterhaltung dieser Vollmacht muß ihren Grund haben in der Eigenart dieser Befugniß selbst, welche sie den über Jurisdiction bestehenden Gesetzen entrückt.

Es wird dies bestätigt durch die Art des kirchlichen Verfahrens in einem analogen Falle, nämlich im Spenden der hl. Oelung nach Praxis der lateinischen Kirche. Die Machtbefugniß des Papstes bietet hier ein Analogon zu seiner Machtbefugniß bezüglich der Firmung, nicht zwar hinsichtlich der Sacramentspendung, sondern hinsichtlich der

giltigen Confection der Materie des Sacramentes. Er kann zweifels-ohne dem einfachen Priester die Befugniß ertheilen, giltig das Krankenöl zu weihen; ohne diese päpstliche Befugniß jedoch wäre keine giltige Materie vorhanden. Daß wir hier auch in der Befugniß des so delegirten Priesters ein Analogon haben zu der Befugniß des Firmens scheint selbstverständlich zu sein. Es ist nicht abzusehen, weshalb in beiden Fällen nicht eine gleichartige Vollmacht vorliegen sollte; handelt es sich ja jedes Mal direct und unmittelbar um einen consecratorischen Act, zu welchem der bloß priesterliche Weihecharacter aus sich noch nicht befähigt. Nun läßt sich aber das Supplement der Befugniß zur Weihe des Krankenöls nicht als Jurisdiction auffassen; also auch nicht das Supplement für die Befugniß zu firmen.

Die günstigste Conjunctur, in der man eine Sacramentsspendung und das zu ihr Gehörige, soweit die Jurisdictionsertheilung von Seiten der Kirche in Frage kommt, nur immer auffassen kann, ist die Zeit der Todesgefahr. Für diesen Fall, wissen wir, ist es allgemeines Rechtsprincip der Kirche, daß sie allen Priestern die nöthige Jurisdictionsgewalt supplirt, um dem Sterbenden die letzte erforderliche Hilfe zu bringen, und ihn, falls er von seiner Seite die erforderliche Disposition hat, durch Ertheilung der Lossprechung mit Gott zu versöhnen. Selbst Häresie und Schisma des absolvirenden Priesters bieten unter Umständen kein unüberwindliches Hinderniß. Es kann nun aber gerade die letzte Oelung, welche aus sich immer auf Todesgefahr berechnet ist, je nach der Lage des Sterbenden ein durchaus nothwendiges Sacrament werden. Doch trotz dieser möglichen Nothlage hält die Kirche, im Gegensatz zu der so freigebigen und ausgedehnten Mittheilung der Absolutionsgewalt, constant daran fest, daß selbst für diesen Fall die giltige Krankenölweihe, resp. die Spendung des Sacramentes mit bloß priesterlich geweihtem Oele, falls bischöflich geweihtes mangele, dem lateinischen Priester nicht eo ipso durch stillschweigenden, legalen Consens, oder wenn man will, durch kirchliches Suppliren ertheilt werde. Dafür liegen zu klare Antworten der Inquisition vor, welche ausdrücklich vom Papste ihre Bestätigung erhielten. Das bekannte von Denzinger Enchiridion n. 1494 mitgetheilte Decret unter Paul V. von 13. Januar 1655, nach welchem es als temerarium et errori proximum verworfen wird, als könne die letzte Oelung mit nicht bischöflich consecrirtem Oele einfachhin giltig ertheilt werden, wurde unter Gregor XVI. 14. September 1842 und unter Pius IX. 10. Januar 1850 dahin erklärt, daß auch nicht im Nothfalle der Priester etwa von ihm selbst geweihtes Oel giltiger Weise gebrauchen könne. Wenn aber dasjenige, was dem Priester fehlt, um in giliger Weise das Krankenöl consecriren zu können, eine Art Jurisdiction wäre, so ist nicht abzusehen, warum nicht wenigstens in Nothfällen „ne quis pereat“ die Kirche diese Jurisdiction geben, resp. suppliren sollte, wie sie es beim Bußsacrament thut. Da sie es also nicht thut, liegt der Schluß nahe, daß es etwas ganz Anderes

ist, was dem Priester bei seinem priesterlichen Character abgeht, ein Etwas, welches entweder gar nicht, oder doch in höchst inconvenienter Weise von Fall zu Fall, consequenter zur begonnenen Vornahme der Handlung, mitgetheilt und sofort wieder cassirt würde, wie das bei Uebertragung einer delegirten Jurisdiction nicht die mindeste Inconvenienz hat. Der Analogie halber haben wir also auch beim Spenden der Firmung an eine anderartige als jurisdictionelle Befugniß zu denken.

Können wir nun dasjenige, was dem Priester zur Befähigung einer giltigen Spendung der Firmung mitgetheilt wird, nicht unter Jurisdictionsgewalt einreihen, so scheint nur die Weihegewalt übrig zu bleiben; da erhebt sich jedoch sofort eine neue Schwierigkeit, sofern nämlich nicht ersichtlich ist, wie durch einfache und dazu widerrufbare Delegation dasjenige übertragen werden sollte, was der Bischof vermöge des bischöflichen Characters unwiderruflich besitzt. Und doch, glaube ich, müssen wir nicht bloß behaupten, vermöge der päpstlichen Delegation wird der Priester in den Stand gesetzt bezüglich der hl. Firmung das Gleiche zu bewirken, was der Bischof vermöge seines höhern sacramentalen Charakters bewirkt, sondern wir müssen auch dasjenige, was der Priester erhält, als etwas dem bischöflichen Character nach einer gewissen Seite hin Gleichwerthiges, der Weihegewalt Zugehöriges oder ihr Entspringendes ansehen. Deutlicher wird dies, wenn wir uns darüber Rechenschaft zu geben suchen, wie und in welcher Weise der sacramentale Character bei der Sacramentsspendung überhaupt, und der bischöfliche Character bei der Spendung der hl. Firmung eingreift.

Um aber bei dieser Erklärung keinen Mißgriff zu machen, dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren, daß die thatsächliche Anordnung Christi schließlich der durchschlagende Grund ist, weshalb bei diesem Sacrament der priesterliche, bei jenem der bischöfliche Character zur giltigen Spendung erfordert sei. Darum müssen wir auch bezüglich der Firmung das factisch Unbestreitbare feststellen, daß nämlich unzweifelhaft der Bischof, unabhängig von jedem menschlichen Willen, kraft des unauslöschlichen bischöflichen Characters die hl. Firmung spendet; daß auch unzweifelhaft nach erhaltener päpstlicher Vollmacht innerhalb der Gränzen dieser Vollmacht ein einfacher Priester giltig firmt: mithin beruht dies Alles, auch daß der Priester außerordentlicher Spender der Firmung ist, schließlich auf Anordnung Christi; denn die Kirche selbst hat zu feierlich erklärt, daß sie nicht dazu befugt sei, irgend welche das Wesen der Sacramente berührende Anordnungen zu treffen. Alles was wir zu thun haben, ist dies, daß wir suchen, uns über jene Anordnung Christi Rechenschaft zu geben und dieselbe bezüglich ihrer Convenienz aus dem Wesen des betreffenden Sacramentes zu erklären.

Der sacramentale Character nun, mag es der priesterliche oder bischöfliche sein, ist nach der Lehre aller Theologen kein habitus operativus, also keine active Fähigkeit, von welcher die Handlung der Sacramentsausspendung in ihrer vitalen oder übernatürlichen Beschaffenheit

abhängig wäre, nur in ihrer moralischen Bedeutung und Würde ist sie von ihm abhängig. Das heißt aber mit andern Worten, der Character übt seinen Einfluß auf die giltige Spendung des Sacramentes insofern, als er dem Spender eine gewisse von Christus gewollte Würde verleiht; nur die mit dieser Würde ausgerüsteten Personen hat Christus zu seinen Instrumenten und Mandataren angenommen. Diese von Christus gewollte Würde hat jedenfalls ihren Grund in dem Sakramente, das zu spenden ist. Für die hl. Firmung ergibt sich das Specifische der geforderten Würde ohne Schwierigkeit aus der Wirkung dieses Sacraments. Die Firmung reiht den Christen als Kämpfer unter die Fahne Christi: das ist die constante Auffassung der Kirche, daß die Firmung zum miles Christi mache. Als Streiter unter die Fahne rufen, fällt naturgemäß demjenigen zu, der mit der Würde eines Führers, Feldherrn bekleidet ist. Das sind eben die Bischöfe; diese sind duces et principes Ecclesiae kraft ihres unverlierbaren Characters. Insofern also der bischöfliche Character ihnen diese Eigenschaft und Würde verleiht, sind sie göttlich berufene Spender der hl. Firmung.

Allein es ist auch leicht ersichtlich, daß aus der Natur der Sache sich nichts Inconvenientes darin finden läßt, wenn es dem obersten Heerführer gestattet ist, eine gleiche Würde in vorübergehender und widerruflicher Weise durch bloße Delegation einem sonst niederstehenden Beamten zu ertheilen, kraft welcher dann auch dieser befähigt würde, im Namen des obersten Heerführers legitim in die Reihen der Krieger aufzunehmen; im Gegentheil hängt diese Befugniß mit dem Begriff des summus dux, wie es der Papst ist, und mit dem Begriff der Sache, um die es sich handelt, in der übereinstimmendsten Weise zusammen.

Nach dieser Auffassung begreift es sich auch leicht, daß, wo zunächst dem Spender eine bestimmte Würde, und nur vermittelst dieser die moralische Befähigung zu einer Handlung zusteht, von einem Suppliren von Fall zu Fall bei den einzelnen Handlungen kaum die Rede sein kann. Etwas ganz Anderes ist bei der Jurisdiction und Delegation der Fall; diese gibt unmittelbar die moralische Befähigung zu gewissen Handlungen, eine eigentliche höhere Würdenstufe ist nicht nöthig, oder ist doch nur eine secundäre Folge der ertheilten Befugniß: solche Jurisdictionsbefugniß kann also sehr wohl von Fall zu Fall ertheilt und cassirt werden.

Auch steht die verschiedene Beurtheilung des schismatischen Priesters, je nachdem er als Spender der Lossprechung oder der Firmung angesehen wird, mit unserer Auffassung im besten Einklang. Durch die Ausstoßung aus der Kirche geht freilich nach positiv kirchlicher Bestimmung die Jurisdictionsgewalt verloren — mit vollem Rechte; allein es ist unstatthaft, den Verlust analog auf alles andere kirchlich Verlierbare auszudehnen, falls nicht eine positive Erklärung, resp. Entziehung, seitens der legitimen kirchlichen Autorität vorliegt. Haben

wir doch schon irgend ein Beispiel bei den Wirkungen der Excommunication. Selbst bei einem vitandus geht mit der Jurisdiction nicht alle amtliche Würde zugleich verloren; ein Pfarrer bleibt ja noch trotz Excommunication in seiner amtlichen Stellung und Würde als Pfarrer, bis er entsetzt wird, so daß er noch giltig, wenn auch unerlaubter Weise, als auctoritativer Zeuge bei Abschließung der Ehe fungiren würde. Und wenn auch offene Häresie und Schisma ohne förmliche Amtsentsetzung den Verlust dieses kirchlichen Amtes und dieser kirchlichen Würde zur Folge hat; so ist doch diejenige Würde, welche uns bei Spendung der Firmung beschäftigt, nicht auf gleiche Stufe zu setzen. Diese hängt näher mit der unverlierbaren Würde des priesterlichen Character's zusammen; sie wurde und wird in der orientalischen Kirche mit Zustimmung des Papstes jedem Priester zu Theil; entziehbar ist sie wohl, doch hat nach Ausweis jenes Decretes von Clemens XIII. eine allgemeine Entziehung nicht stattgefunden. Wie Christus den Weihecharacter nicht entzieht, so hat auch sein Stellvertreter nicht geglaubt, jene den Weihecharacter completirende Würde entziehen zu sollen — vielleicht für manchen unwissend und nicht schwer sündhaft Irrenden ein neues Mittel des Heils.

A. Lehmkuhl.

Die Bulle Grande munus und die Orientalen. (Fortsetzung der Controverse im Orient). Die durch die Bulle Grande munus unter den Orientalen hervorgerufene Controverse hat, sei unserm letzten Bericht darüber (V. Jahrg. S. 775—777), wie im Patriarchate von Constantinopel, so auch bei uns in Oesterreich-Ungarn größere Dimensionen angenommen. Im Oriente bot zunächst Anlaß dazu eine in gewissen Kreisen der griechischen Kirche sich bemerkbar machende, der Union mit Rom günstige, Bewegung, welche ihren Mittelpunkt in dem zu Constantinopel bestehenden *Καθολικὸν ἐκπαιδευτήριον* hat. Dies geistliche Institut, vor etwa zwanzig Jahren nach Art unserer religiösen Congregationen gegründet, ist ausschließlich aus orientalischen Convertiten gebildet, die unter Beibehaltung des griechischen Ritus und der griechischen Sprache beim Gottesdienst, den katholischen Glauben bekennen und für die Verbreitung desselben unter ihren Landsleuten thätig sind. Es hat einen Archimandriten (gegenwärtig Polykarp Anastasiades) an seiner Spitze und zählt in diesem Jahre zehn Mitglieder, darunter den in dieser Zeitschrift (a. a. O.) bereits erwähnten gelehrten Isaias Pappadopulos, von dem wir hier noch das hinzufügen wollen, daß er mit noch einem andern Diakon am zweiten Adventsonntag des verflossenen Jahres zu Hermopolis, auf der Insel Syra, vom gewesenen Erzbischof von Nauplia, Mgr. Benjamin Eusebides, gleichfalls einem Convertiten, nach griechischem Ritus zum Priester geweiht worden ist. Zur Erhöhung dieser höchst seltenen Feierlichkeit hatte sich auch der zur katholischen Kirche zurückgekehrte

bulgarische Bischof rit. gr., Mgr. Nilus Isvorov, eingefunden.[1]) In der Presse traten die Mitglieder des Ekpädeuteriums zum erstenmal gegen den auf die genannte päpstliche Bulle Grande munus anstürmenden Bryennius von Nicomedien auf, und waren von da an ununterbrochen für die katholische Bewegung in leitender Weise und mit glücklichem Erfolge thätig. Sie gehen jetzt daran, zu Constantinopel einene öffentliche Kirche zu bauen.[2]) Diese Erfolge, verbunden mit den vielen auffallenden Gebetserhörungen, die sich zu Constantinopel in der armenisch-katholischen Kirche der hl. Muttergottes von Lourdes ereignet, und nicht wenig zur Förderung derBewegung beigetragen,[3]) konnten nicht verfehlen, einen beängstigenden Eindruck auf den Phanar zu machen. An maßgebender Stelle ward es daher als nothwendig erachtet, den für Rom wachsenden Sympathien unverzüglich nach Kräften entgegen zu arbeiten. Da aber das offizielle Organ des Patriarchen (Ἀλήθεια) durch die türkische Regierung wegen königl. griechischer Aspirationen unterdrückt worden war, so wurde ein neues Blatt, Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, gegründet, um den Kampf fortzusetzen. Nach kurzer Rast nahm nun Bryennius wiederum einen neuen Anlauf gegen den Papst und die römische Kirche, beschimpfte auch in schmählicher Weise den greisen Erzbischof Eusebides und die Mitglider des Ekpädeuteriums[4]) und tischte sodann in einer Reihe von heftigen Artikeln gegen die katholische Lehre nebst den übrigen Entstellungen der frühern Schismatiker die landläufigen Verdrehungen unserer heutigen Rationalisten auf. — Den Kleinverschleiß der phanariotischen Produkte für das Königreich Griechenland übernahm Makrakis in seinem zu Athen erscheinenden Λόγος: ein Mann, den competente Beurtheiler öffentlich des Nestorianismus, des Materialismus und des Pantheismus zeihen, wie aus der Ἀνατολῆ vom $\frac{8}{20}$ Mai zu ersehen ist. — Die katholischen Griechen hoben den hingeworfenen Fehde-Handschuh freudig auf und benützten so die erwünschte Gelegenheit, ihren Landsleuten in der Ἀνατολῆ die Unterscheidungslehren ausführlich auseinanderzusetzen und die gegen die Glaubensartikel erho-

---

[1]) Da eine nach grichischem Ritus in gr. Sprache vollzogene katholische Priesterweihe auf den Cykladen ein außerordentliches Ereigniß war, so hat dieselbe unter der Bevölkerung großes Aufsehen erregt. Eine ausführliche Beschreibung der von den Katholiken aus diesem Anlaß veranstalteten Festlichkeiten gibt die Ἀνατολή, $\frac{1}{13}$ Dez. 1881.

[2]) Vgl. Ἀνατολή von $\frac{8}{20}$ Mai 1882.

[3]) Vgl. hierüber die zahlreichen im Verlaufe des vorigen Jahres in der Ἀνατολῇ erschienenen Artikel.

[4]) Vgl. Ἀνατολή von $\frac{1}{13}$ Dez. 1881. — Es wird in dieser Entgegnung unter Anderm Protest dagegen erhoben, daß die katholischen Griechen schismatischerseits constant Οὐνῖται und nicht, wie es sich gebühre, Ἡνωμένοι genannt werden; durch die unverständliche lateinische Benennung, so wird bemerkt, müsse das unwissende Volk irregeführt und zum Glauben verleitet werden, die Convertiten griechischen Ritus seien Anhänger einer neuen bisher unbekannt gewesenen häretischen Sekte.

benen Schwierigkeiten aus den zuverläßigsten Quellen zu lösen. Einigen Dogmen sind ganze Reihen von langen Artikeln gewidmet, [1]) und wenn uns Abendländern auch die Sache zu breit getreten erscheint, so wird man diese Ausführlichkeit dennoch erklärlich und verzeihlich finden, wenn man bedenkt, daß die katholische Wahrheit hier zum erstenmal in der Tagespresse in neugriechischer Sprache zur Darstellung gelangt. — Aus diesen allseitigen Erörterungen der katholischen Lehrsätze wird der intelligente griechische Leser jedenfalls den Vortheil haben, daß er in den Stand gesetzt ist, sich ein selbstständiges Urtheil zu bilden über die aberwitzigen, aus dem Abendlande importirten Behauptungen, daß dem römischen Katholiken der Papst ein mit Allmacht bekleideter Vice-Gott sei, dem er nach Bellarmins Lehre in jedem Falle Gehorsam schulde, auch wenn er etwas Sittlich-schlechtes vorschriebe;" daß „die auf dem vatikanischen Concil erfolgte Definition der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes das Endresultat langjähriger Intriguen der Jesuiten sei; daß dieses Dogma die bischöfliche Auktorität der abendländischen Kirche vernichtet habe;" daß „Pius IX, durch Aberglauben irregeleitet, die unbefleckte Empfängniß Mariä definirt habe;" [2]) daß „diese Doktrin voraussetze, die Gottesmutter sei vom hl. Geiste empfangen worden" u. s. w. — Doch sind die „Διατριβαὶ κατὰ Φ. Βρυεννίου καὶ Ἀ. Μακράκη" in der Ἀνατολή noch nicht abgeschloßen; und wir sehen der Fortsetzung derselben mit um so lebhafterem Interesse entgegen, als deren Verfasser wirkliche Orientalen, und somit frei sind vom Verdachte jener „unbeschreiblichen Ignoranz," die nach dem Ausdruck eines neuern akatholischen Schriftstellers der morgenländischen Kirche, allen „Occidentalen" anklebt. Soviel über den Verlauf der Controverse im Orient. Näheres kann aus der zu Hermopolis auf der Insel Syra erscheinenden Wochenschrift Ἀνατολή selbst ersehen werden. [3])

In Oesterreich-Ungarn trat der HH. Bischof von Djakovar in die Arena, theils um die von den drei akatholischen Bischöfen serbischer

---

[1]) So gibt, um von den alten Differenzpunkten de Primatu, de processione Spiritus sancti, de azymis u. s. w. zu schweigen, die Ἀνατολή, vom 1/13 Octob 1881 angefangen, zehn lange, interessant geschriebene Artikel über die unbefleckte Empfängniß. In den letzten Nummern des Dezembers bringt sie, gleichsam zum Jahresschluß, mehrere gediegene Abhandlungen über die von Bryennius, nach dem Vorgang der Jansenisten, angegriffene Herz-Jesu-Andacht.

[2]) Vor nicht gar langer Zeit haben wir vom Direktor einer akatholischen theologischen Fakultät rit gr vernommen, bei ihnen gelte in Bezug auf die Erklärung des abendländischen Kirchenjahres Dr. Alt's Buch als maßgebend, nach welchem Pius IX. die unbefleckte Empfängniß „aus dem Grund am 8. Dez. 1854 definirt hat, weil alten Revelationen zufolge diese Erklärung in demjenigen Jahre zu erfolgen hatte, das einen Freitag enthielte, der kein Fasttag und zugleich ein Festtag der Mariä wäre!" (S. 67).

[3]) Adresse: Alla direzione del giornale Ἀνατολή. Sira. Grecia.

Nation (S. V. Bd. S. 776) gegen ihn gerichteten Angriffe abzuweisen, theils aber auch, und zwar hauptsächlich, um die katholische Kirche im Allgemeinen zu vertheidigen. Sein ausführliches, 58 Groß-folio-Seiten füllendes Hirtenschreiben, datirt vom 4. Februar, ist im offiziellen Diözesanblatt (Glasnik Biskupija Bosanske i Sriemske) am 15. publizirt und im Wiener „Vaterland" am 19. desselben Monates im Auszug mitgetheilt worden. Msgr. Stroßmayer hat gewiß mit großer Erudition, vieler Wärme und in überzeugender Weise und mit großem Erfolg geschrieben; nur das will manchen Tiefblickenden seiner Landsleute nicht einleuchten, daß er sich von der allgemeinen Einführung der altslavonischen Sprache beim Gottesdienst (bekanntlich eine Lieblingsidee des hohen Prälaten) eine starke und innige Vereinigung mit den schismatischen Serben verspricht; die Rückkehr der getrennten Brüder zur Mutterkirche müsse, so meinen sie, vor Allem durch eifrigere Pflege eines wahrhaft kanonischen Lebens der katholischen Geistlichen angebahnt werden. Und in dieser ihrer Ueberzeugung von der Resultatlosigkeit des Nachgebens rücksichtlich der liturgischen Sprache glauben sie sich schließlich durch die Aufnahme bestärkt zu sehen, die sein großmüthiges Entgegenkommen bei den akatholischen Serben gefunden. Wenn die Einzelheiten dieses Streites auch von geringem Interesse für den fernestehenden deutschen Gelehrten sind, so dürfte ein kurzer Hinweis auf ihren dermaligen Wortführer und seine letzte Enuntiation an diesem Ort dennoch nicht unerwünscht erscheinen. Unser verehrter Fachcollege an der akatholischen serbischen Lehranstalt zu Zara in Dalmatien, H. Archimandrit Nikodem Milam, ein Schüler der Akademie von Kiew in Rußland, Mitglied der in Athen bestehenden „Gesellschaft für die Einigung der Kirchen," Theilnehmer an den Verhandlungen der Bonner Pfingstconferenz vom J. 1875, also ein durch wissenschaftliche Bildung und hohe Stellung hervorragender Mann, dem es berufsgemäß um die Verständigung und Versöhnung zu thun sein muß, hat auf das Schreiben des Bischofs v. Djakovar durch eine eigene umfangreiche, mit serbischen Lettern gedruckte Streitschrift über die Unterscheidungslehren [1]) geantwortet. Uns scheint dieselbe ganz besonders durch die Art und Weise merkwürdig, in welcher der Verfasser den Zweck seiner Gesellschaft „für die Einigung der Kirchen" darin verfolgt. Mit den „Päpstlichen," den „Römlingen," will er sich absolut in keine Verhandlungen einlaßen; ihre ganze Literatur bestehe aus Verdrehungen der hl. Schrift, aus Mystifikationen und Falsifikationen der Geschichte (SS. 142, 313). Gregors VII. Zeitgenosse Petrus Damiani, dem die Römlinge hoffentlich die Heiligkeit nicht werden absprechen wollen, erklärt, daß er beim Gedanken an Gregor an den Teufel denke (S. 258). Bernard, Thomas und Bonaventura haben die Finsterniß des Mittelalters und die unbeschreibliche Ignoranz der abend-

[1]) Slavenski apostoli Kiril i Metodije i istina provoslavja, d. h., die Slavenapostel Cyrill und Method und die Wahrheit der Orthodoxie.

ländischen Gesellschaft sehr geschickt dazu benützt, um einige Neuerungen und Privatmeinungen als Dogmen der Kirche aufzustellen (SS. 112, 114). Die jetzigen katholischen Theologen sind dem Geiste nach den mittelalterlichen gleich, nur weniger gelehrt und weniger wissenschaftlich. Manning ist naiv (S. 148), deßgleichen auch Balan (S. 334), Hergenröther, „unser lieber Cardinal," ist gar sehr naiv (S. 250); er hat Photius am Meisten bei den Abendländern angeschwärzt. [1]) Hefele und Hergenröther haben über denselben Photius und Johann VIII. soviel ungereimtes Zeug geschrieben, daß man den eigenen Augen nicht trauen kann (S. 72); und wenn einige kath. Theologen sich unterfangen, gegen die orthodoxe Kirche zu schreiben, so wissen sie selbst nicht, was sie aufs Papier „niederkritzeln;" sie liefern nur „Pamphlete," trotz aller Lobhudeleien ihrer Verehrer (S. 359). Seit dem 13. Jahrhundert ist die bischöfliche Auktorität in der römischen Kirche tief gesunken, ja verschwunden, oder besser gesagt, seit jener Zeit gibt es in dieser Kirche keine Bischöfe mehr (S. 266). Die katholischen Bischöfe sind bloß Diener des Papstes, weßhalb der Verfasser denn auch öfters erklärt, er unterlaße es, dieselben eines Bessern zu belehren. Pius IX. hat in der Bulle Ineffabilis Deus als Dogma proklamirt, „Maria sei durch den hl. Geist empfangen worden." Der aus Auktoritäten, wie Langen, Huber, Pichler und ähnlichen geschöpfte Traktat über den römischen Papst schließt mit den Worten (S. 309): „Nach Allem diesem bitten wir die Anhänger der römischen Kirche uns zu sagen, ob nach ihrer Lehre irgend welcher Unterschied bestehe zwischen Gott und dem Papste." — Die katholischen Theologen mögen doch recht fleißig die Bücher der Orthodoxen studieren, um daraus wenigstens das Eine zu lernen, wie sie gegen Andersgläubige tolerant sein sollen (S. 16).

Zur Charakterisirung der Art und Weise, wie die Angriffe auf die Dogmen der katholischen Kirche ausgeführt werden, möge ein Beispiel genügen. Es steht SS. 295—297. Darnach hätten, seit Gregor XIII., die Päpste „sich und die Kirche den Jesuiten verkauft" (prodaše crkvu Jezuitima i sebe); die Jesuiten seien dann auch so weit gegangen, daß sie die Kirche für die Sklavin des Papstes erklärt und mit Bellarmin gelehrt, dieselbe sei dem Papste zu glauben verpflichtet, auch wenn er „irrthümlicher Weise die Laster für gut und die Tugenden für schlecht" erklärte. Und das Alles wird vom Verfasser mit genauer Angabe von Band und Seite bewiesen aus dem „neuesten Werk" des H. Johann Huber, des „römischen Geschichtsschreibers" (!) und „Professors der katholischen Theologie" (!) an der Universität zu München. Bellarmins Text, den der Verfasser aus Huber so abgeschrieben, wie dieser bekannte Vorkämpfer des Altkatholizismus ihn

---

[1]) Es macht einen eigenthümlichen Eindruck auf den kundigen Leser unserer Streitschrift, in den historischen Erörterungen über Photius das Concil vom J. 869 gänzlich ignorirt zu sehen.

verstümmelt aus ältern Schmähschriften reproduzirt hatte, beweist, im Zusammenhange betrachtet, gerade das Gegentheil von dem, was M. den unerfahrenen Leser hineinzulegen veranlaßen möchte. In seinem Traktat de Summo Pontifice, l. IV., c. 4. de Decretis morum §. 8, bekräftigt Bellarmin den bereits erbrachten Beweis (der lehramtlichen Unfehlbarkeit) ex absurdis, aus den Ungereimtheiten, die aus der Annahme der Fallibilität folgen würden, und hieher gehört jene Stelle, die von Milaš und seinem Gewährsmann Huber als Ausdruck der eigenen Meinung Bellarmins angeführt wird.

Schließlich sei noch bemerkt, daß der unsern Lesern rühmlich bekannte Prof. Dr. Franki (1881, S. 776) vorläufig in der Katolička Dalmacija geantwortet und am Schluß des letzten Aufsatzes eine ausführlichere Vertheidigungsschrift in Aussicht gestellt hat. Deßgleichen hat auch der gelehrte Lektor des Franziskanerordens P. J. Marković, in demselben Blatte eine Reihe von Artikeln gegen H. Milaš eröffnet, die besonders wegen Berücksichtigung der neuern russischen Theologen sehr interessant zu werden versprechen. N.

Dogmatische Stellen aus neuedirten Reden und Hymnen des hl Ephrem. In drei Handschriften der Pariser Nationalbibliothek hat T. J. Lamy sechs neue Reden von Ephrem über das Leiden des Erlösers aufgefunden; zwei Manuskripte aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts, die aus der nitrischen Sammlung in das britische Museum übergegangen sind, haben ihm 15 neue Hymnen über das letzte Abendmahl und 9 über die Kreuzigung geliefert. Alle diese bisher ungedruckten Schriften hat derselbe Gelehrte unter dem Titel Inedita S. Ephraemi bei Dessain in Mecheln der Oeffentlichkeit übergeben. (Siehe Lettres Chrétiennes 1881, Hefte Juillet-Août, Novembre-Déc).

In der vierten Rede über die Leidenswoche läßt Ephrem den Herrn also zum hl. Petrus sprechen (wir geben die Worte nach der in der genannten Zeitschrift enthaltenen französischen Ueberseżung): „Simon, mein Schüler, ich habe dich zum Fundament der hl. Kirche gemacht; früher schon habe ich dich Petrus genannt, weil du mein ganzes Gebäude stützen wirst; du bist der Vorsteher (Bahura, episcopus) derjenigen, welche mir eine Kirche auf Erden erbauen (Apostel und Bischöfe); wollten sie etwas Verkehrtes (so im Syrischen) errichten (durch irrige, falsche Lehre), du bist das Fundament, du wirst sie verhindern (zurechtweisen); du bist die erste Quelle meiner Lehre; du bist das Haupt meiner Schüler; durch dich will ich den Durst der Völker stillen; die belebende Süßigkeit, welche ich verleihe, ist dir anvertraut; ich habe dich als Erstling meiner Jünger erwählt, damit du der Erbe meiner Schätze seiest; ich habe dir die Schlüssel meines Reiches gegeben und habe alle meine Schätze in deine Macht gelegt". Schöne Zeugnisse für die Vollgewalt des hl. Petrus über die ganze Kirche und für die unfehlbare Lehrauktorität, welche ihm als dem Fundamente der Kirche und Bestärker der Brüder eigen ist. Die Bedeutung solcher

Aussprüche aus dem Munde eines Kirchenvaters des 4. Jahrhunderts, welcher vor Hieronymus und Augustin geschrieben, des größten Lehrers der syrischen Kirche, die ihre Lehre direkt von den Aposteln empfangen hat, brauchen wir nicht hervorzuheben.

Wie klar und unzweideutig sich besonders die syrischen Väter und namentlich Ephrem über die wirkliche Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie und die Transsubstantiation ausgesprochen haben, ist bekannt; wir wählen deshalb aus der genannten Passionsrede nur die bedeutsamsten Worte über die Wandlung des Brodes und Weines aus. „Glaubet nicht (Christus spricht zu den Aposteln) daß, was ich Euch jetzt gegeben habe, Brod sei.... Was ich meinen Leib genannt habe, ist es in Wirklichkeit... esset alle davon, denn es ist wahrhaft mein Leib... durch dieses Brod esset ihr meinen Leib. Indem Christus (erzählt Ephrem) den Aposteln den Kelch zu trinken gab, erklärte er ihnen, daß der Kelch, den sie tränken, sein Blut sei.... Unser Herr gab seinen Jüngern seine letzte Unterweisung an jenem Abend, da er ihnen seinen Leib reichte und sie sein Blut trinken ließ".

Ganz eigenthümlich ist die Ansicht Ephrems in der von den Vätern und Schriftauslegern verschieden beantworteten Frage, ob Judas den hl. Leib des Herrn empfangen habe. In derselben Rede lesen wir: „Jesus reichte ihnen den Kelch; alle näherten sich und tranken; alle d. h. die Eilfe, denn während Jesus den Eilfen ohne Unterschied das Brod vertheilte, näherte sich Judas, um das konsekrirte Brod, wie seine Genossen zu empfangen; aber Jesus tauchte das Brod in's Wasser, gab es Judas, und auf diese Weise tilgte er die Weihe und nahm sie weg; so trennte er von den übrigen das dem Judas gereichte Stück... Jesus weichte also das Brod auf, um die Konsekration wegzunehmen und gab es ihm; Judas aß also nicht das geheiligte Brod und trank nicht den Kelch des Lebens".

Den Hymnen über das Abendmahl entnehmen wir einige Stellen, welche bezeugen, daß Ephrem die hl. Eucharistie als Opfer anerkennt. Hymn. 21. V. 24—25; „Statt der Thieropfer, welche nur zu Jerusalem dargebracht wurden, wird jetzt auf der ganzen Erde der lebendige Leib als lebendiges Opfer dargebracht". Hymn. 2. V. 7—8: „Er hat das Brod mit seinen eigenen Händen gebrochen, um das Opfer seines Leibes zu bezeichnen; er hat mit seinen Händen den Kelch gemischt, um das Opfer seines Blutes zu bezeichnen; der uns gnädige Priester hat sich zum Opfer dargebracht; er hat sich bekleidet mit dem Priesterthum Melchisedechs, seines Vorbildes, indem er nicht Opferthiere, sondern Brod und Wein geopfert hat".

In denselben Hymnen ist deutlich genug ausgesprochen, daß Christus dem mosaischen Gesetze gemäß das Ostermahl am Abend des 14. Nisan gehalten hat, also zur Zeit, da die Juden keine gesäuerten Brode mehr in ihren Häusern hatten. In der zweiten Rede der Leidenswoche heißt es ausdrücklich: „Am ersten Vorabend von Ostern, von welchem man die sieben Ostertage zu zählen beginnt, war Jesus zu

Tische mit seinen zwölf Aposteln". Hierin liegt eine Rechtfertigung des Gebrauches der ungesäuerten Brode in der lateinischen Kirche. Ephrem sagt zwar nicht, welcher Gebrauch zu seiner Zeit in der syrischen Kirche herrschte, daß aber ungesäuertes Brod im 5. Jahrhundert in der Kirche von Edessa angewendet wurde, geht aus einem Briefe des hl. Rabulas, Bischofs von Edessa hervor, worin es heißt: „Der Leib Jesu Christi wird in ungesäuertem Brode genossen".

Bemerkenswerth ist endlich die in der genannten vierten Rede enthaltene Erzählung des ganzen Vorganges bei der Einsetzung des allerh. Altarssakramentes. „Unser Herr Jesus nahm Brod in seine Hände — anfangs war es nur Brod — segnete es, machte das Kreuzzeichen darüber, weihte (konsekrirte) es im Namen des Vaters und des hl. Geistes, brach es und reichte es seinen Jüngern in Theilen; in seiner barmherzigen Güte nannte er das Brod seinen lebendigen Leib und erfüllte es von sich selbst und dem hl. Geiste; er streckte seine Hand aus und gab seinen Jüngern das Brod, welches seine Rechte geweiht hatte. Nehmet, sprach er, und esset alle von dem, was mein Wort konsekrirt hat". Hiernach wäre also das Kreuzzeichen, mit welchem der Priester in der lateinischen und syrischen Kirche (nach apostolischer Ueberlieferung) das Brod vor der Wandlung segnet, von Christus selbst zuerst angewendet worden. Nach der Darstellung Ephrems hat der Heiland zur selben Zeit, da er das Brod segnete, dasselbe konsekrirt mit den Worten hoc est corpus meum. Damit stimmt die Ansicht des hl. Thomas vollkommen überein. Summ. theol. p. III. q. 78. a. 1. ad 1. Unde cum non habeant vim huiusmodi verba, nisi ex Christi prolatione, videtur quod etiam Christus manifeste ea proferens consecraverit. Et ideo alii dixerunt... ordinem rei gestae sic exprimi posse: accipiens panem benedixit dicens, hoc est corpus meum, et deinde fregit... sed idem sensus haberi potest etiam verbis Evangelii non mutatis, nam participium dicens concomitantiam quandam importat... ut sit sensus: dum benediceret, frangeret et daret discipulis, haec verba dixit: Accipite etc. J. N.

Zur Darstellung der Hirten und der Weisen in der christlichen Kunst. P. Garrucci in seiner neuen Storia dell' arte cristiana t. I. p. 363 ss. und Dr. v. Lehner in seinem Werke „Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten" S. 334 f. machen darauf aufmerksam, daß in den alten künstlerischen Darstellungen der göttliche Heiland bei der Anbetung der Hirten als neugeborenes Kind in der Krippe und in Windeln eingewickelt erscheint, bei der Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande hingegen als Knäblein auf dem Schooße der Mutter sitzend die Huldigung der Magier entgegennimmt, und daß ferner beide Geheimniße oft in einer und derselben Composition vereinigt sind. Woher diese Verschiedenheit des Jesukindleins, und woher das Zusammenrücken beider Vorgänge in eine Composition, da sie ja,

wie Lehner ausdrücklich hervorhebt, „sowohl in dem Evangelium, als in den Apokryphen durch kürzere oder längere Intervalle getrennt sind?" — Den Hypothesen, die Lehner zur Erklärung dieser Erscheinung aufstellt, fügen wir folgende an das griechische Brevier angelehnte bei.

Die orientalischen Kirchen feiern immer noch beide Geheimnisse zusammen;[1]) die einen begehen die Feier am 25. Dezember, die andern am 29.[2]) und wiederum andere am 6. Januar.[3]) Die Griechen, welche für jedes Fest ein eigenes Festbild (εἰκὼν ἑορταστική) besitzen, das sie zur andächtigen Verehrung durch Küßen (ἀσπασμός) auf dem dazu hergerichteten Pulte (ἀναλόγιον) auflegen, haben auch zwei Festbilder für die Doppelfeier des 25. Dez., das eine mit dem Titel: Ἡ Χριστοῦ γέννησις, das andere überschrieben: Ἡ προσκύνησις τῶν Μάγων. Jenes stellt den Heiland als neugeborenes Kind mit den übrigen Geheimnissen der hl. Nacht dar und dient bis zum Frühgottesdienst; dieses ist das Bild des heiligen Knäbleins Jesu (imago ejusdem veluti pueri anniculi heißt es im Commentar zu dem December metricus Graecorum bei den Bollandisten), das auf dem Schooße Mariens sitzend die Opfergaben empfängt. Es liegt den Tag über zur Verehrung auf, aber nur am 25. Dezember. Der 6. Januar hat ein anderes Festbild mit der Ueberschrift: Ἡ Χριστοῦ βάπτισις.[4]) Die Orientalen berufen sich bei dieser Zusammenrückung beider Geheimnisse auf eine gewisse Ueberlieferung der morgenländischen Kirche, nach welcher die Anbetung der Magier sich am ersten Jahrestag der Geburt ereignet, und der göttliche Heiland somit als „etwas herangewachsenes Knäblein" die Huldigung derselben entgegengenommen. Die Magier hätten nach dieser Auffassung, den Stern zum erstenmal am Tage der Verkündigung gesehen, wären fast zwei Jahre darauf (es fehlten nur noch drei Monate) zu Bethlehem eingetroffen und hätten dem Erlöser, den die Eltern nach der Darstellung im Tempel dorthin zurückgebracht, als einjähriges Knäblein „mit seiner Mutter im Hause" gefunden und demselben, gerade am Jahrestage seiner Geburt, ihre Huldigung dargebracht (ut eodem Nativitatis die, non tamen eodem anno, res acta credatur. Commentar. cit.); und so erkläre sich denn auch ganz natürlich, wie Herodes — auf die genauen Auf-

---

[1]) Die Darstellung, welche **Krieg** von der **heutigen** Feier des Geheimnisses der Anbetung der Magier bei den Orientalen in der Realencyklopädie der christl. Alterthümer von Kraus (S. 493) gibt, stimmt nicht mit den liturgischen Büchern der morgenländischen Kirche überein.

[2]) Die Kopten feiern die Geheimnisse der hl. Weihnacht zwar gesondert am 28. Dez., am 29. jedoch wiederholen sie dieselbe mit der Feier der Anbetung der Magier zugleich, und recitiren zudem noch das ganze Jahr, am 29. jeden Monates, das officium votivum dieser Feierlichkeit.

[3]) Die nicht unirten Armenier feiern die Geburt und Epiphanie am 6. Januar zusammen.

[4]) Das auf der Hochzeit zu Cana gewirkte Wunder Christi feiern die Griechen nicht am 6. Januar, sondern am Montag nach dem **Thomas-** (unserem **weißen**) **Sonntag**.

schlüße hin, die er durch die Magier über die „Zeit des Erscheinens des Sternes“ erhalten, gegen die unschuldigen Kinder a bimatu et infra habe wüthen können. N.

Pius V. und Ivan der Schreckliche. Der hl. Papst der katholischen Reformation war zugleich der Vertheidiger des christlichen Abendlandes gegen den Halbmond. Die glorreiche Frucht seiner Bemühungen ist bekannt. Weniger liegen bis jetzt die Einzelheiten der Vorbereitung jener Allianz offen, die zum Sieg von Lepanto führte. Ueber die Beziehungen, welche Pius V. bei dieser Gelegenheit auch mit dem russischen Reiche anzuknüpfen suchte, erhalten wir in einer kurzen Arbeit von P. Paul Pierling S. J. auf Grund von vaticanischen Archivstücken einige neue Aufschlüsse (Revue des quest. hist. 1. Avril 1882 p. 571—583.) Wenngleich die weitausschauenden Pläne des Papstes mit dem Moscovitenreiche sich nicht realisiren ließen, so geben sie doch Zeugniß von der Thatkraft und Begeisterung, mit welcher Pius V. im Interesse der Religion alle Hebel der Vertheidigung in Bewegung zu setzen suchte. Am heiligen Stuhle hegte man seit Julius III. eine eigenthümlich günstige Meinung von Rußland. Sie wurde hervorgebracht durch die Aussagen und das Auftreten von Johann Steinberg in Rom seit 1550 Kanzler in Moskau, welcher ohne genügend autorisirt zu sein, ja ohne daß Ivan IV. („der Schreckliche“) davon wußte, sogar eine Union der russischen mit der katholischen Kirche in Aussicht stellte. Karl V. hatte dem Steinberg ein Schreiben nach Rom mitgegeben und Pius IV. unter dem Widerstreben des Polenkönigs zweimal eine Gesandtschaft nach Moskau versucht. Man muß diese römischen Hoffnungen berücksichtigen, sonst würde man allerdings die Schritte Pius V. befremdlich finden müssen. Die unedirten Instructionen des Papstes an den polnischen Nuntius Vincenzo del Portico, aus welchen Pierling referirt und die er hoffentlich im Drucke veröffentlichen wird, enthalten den Auftrag für denselben, sich nach vorgängiger näherer Information nach Moskau zu begeben, um persönlich mit dem Czar zu verhandeln; nicht bloß unter Julius III., sondern schon unter Paul III. seien Zeugen der freundlichen Gesinnung des Czaren gegen den heiligen Stuhl amtlich in Rom aufgetreten; der Nuntius solle sich über die Autorisation derselben und über die Fortdauer dieser Stimmung vergewissern; gegebenen Falles werde der Papst das größte Entgegenkommen an den Tag legen; nachdrücklich und eingehend solle er dann von der Türkengefahr zu ihm sprechen und von den Vortheilen, welche der Christenheit und dem Czar die Betheiligung an einer großen Unternehmung wider den gemeinsamen Feind bringen werde; insbesondere sei eine kriegerische Expedition für April oder Mai des kommenden Jahres (1571) zu erwirken. Diese Instructionen waren begleitet von einem Schreiben Pius V. an Ivan IV. vom 9. August 1570. Darin war die Kriegsangelegenheit in den Vordergrund gestellt, aber auch die Unionsgeneigtheit, von der der Papst ver-

nommen habe, mit belobenden und einladenden Worten erwähnt. (Theiner Mon. hist. Pol. II, DCCXCVI.). Leider hatte sich der Charakter Ivans inzwischen dem Nuntius nur zu deutlich enthüllt. Seine despotische Schreckensherrschaft führte für Rußland eine der traurigsten Perioden herbei, die es je erlebt hat, und öffnete dem spätern Autokratorwesen der moskovitischen Herrscher die Bahn. Der Czar war für die hohen Gedanken des Heiligen auf dem Stuhl Petri unzugänglich. Der Nuntius legte den Stand der Dinge dem Papste dar. Sigmund August von Polen aber schrieb damals an Hosius in Rom, es sei schwerer einen Griechen oder einen Ruthenen zu bekehren als einen Juden, obgleich die Verhärtung der Kinder Abrahams sprichwörtlich sei. Die Antwort Pius V. enthielt die Zurücknahme der früheren Anweisungen; mit einer so grausamen und barbarischen Nation wolle er keine Verbindungen anknüpfen.

In demselben Augenblicke, wo die katholischen Völker die rettende Macht des Papstthums, seine Bedeutung für Civilisation und Freiheit erfuhren, bot das schismatische Reich der Russen ein grelles Schauspiel der Erfüllung jener Worte Gregor IX. dar, worin dieser den Schismatikern des Ostens vorhält, daß an die Stelle der verleugneten päpstlichen Suprematie ein unerträglicher Despotismus weltlicher Herrscher trete.

P. Pierling hat inzwischen seine früher auf diesen Blättern (1877, 659) besprochenen Studien über die Beziehung Roms zu Rußland zur Zeit des s. g. falschen Demetrius erweitert und als eigenes Werk erscheinen lassen. (Rome et Demetrius d'après des documents nouveaux avec pièces justificatives et facsimile, Paris 1878 Leroux). Dem Kreise seiner Specialarbeiten über russische Kirchengeschichte gehört auch die jüngst von ihm herausgegebene Schrift an La Sorbonne et la Russie (1717—1747). Paris. Leroux. 1882. G.

Ein eigenhändig geschriebener Predigtcodex des sel. Canisius wird in der sog. Kapellenbibliothek zu Altötting aufbewahrt. Er enthält kurzgefaßte Skizzen zu einem Cyklus von Advents-, Weihnachts- und Fastenpredigten, von dem Seligen zu seinem eigenen Gebrauche niedergeschrieben und hie und da in späterer Zeit, wo er sich der Sammlung wieder bedient zu haben scheint, von ihm mit gealterter Hand ergänzt und erweitert. Dieses ehrfurchtweckende Erbstück des großen Kämpfers der deutschen Kirche (man könnte eines seiner geistigen Schwerter in ihm sehen) gestattet einen hochinteressanten Einblick in die Art seiner Vorbereitung für die Kanzelvorträge und in die ruhigweise und zu allen Zeiten nachahmungswerthe Methode, mit der er durch das öffentliche Wort dem Umsichgreifen der Glaubensneuerungen seines Jahrhunderts entgegenarbeitete. Dem Verfasser seiner Biographie, P. Florian Rieß, war die Handschrift nicht unbekannt; er scheint ihr nur aus Rücksicht auf die Kürze und weil ihm andere verwandte Manuscripte näher zu Gebote standen, in seiner schönen Charakteristik des Seligen als Predigers kein besonderes Augenmerk zugewendet zu haben,

Die Altöttinger Skizzen sind lateinisch und scheinen den Tagen der mühsamen Kanzelarbeit selbst, der sie dienten, entwachsen; ihre häufig ganz lakonische Fassung gegen Ende und der hin und wieder abgebrochene Schluß lassen erkennen, wie sehr die Zeit ihres Urhebers in Anspruch genommen war. Sonst offenbaren sie im Allgemeinen große Sorgfalt und Genauigkeit. Der Fleiß geht z. B. in der Adventpredigt am Thomastage bis zur Notirung des Wortes Transitio am Rande der Stelle, wo der Gedankengang von dem Feste zu dem Thema des Cyklus überleitet. Oefter sind deutsche Schlagwörter eingestreut und heikele Stellen mit den auf der Kanzel zu brauchenden deutschen Ausdrücken genau aufgeschrieben. Am Rande vorkommende Wörter merken wiederholt die Gleichnisse an, deren sich der Prediger bedienen wollte, z. B. „die Ziegel auf dem Dach." Wann und wo diese Vorträge gehalten wurden, ergibt sich aus der Ueberschrift der Neujahrspredigt: De xenio novi anni 1565, worin Canisius seinen Zuhörern als Neujahrsgabe, anknüpfend an den damaligen kalten Winter, Feuer der Liebe zu Gott und zum Nächsten wünscht. Er weilte 1564—65 in Augsburg, wo er längere Zeit die Domkanzel inne hatte und rühmlichst dem drohenden Abfalle der ganzen Stadt zu dem Protestantismus entgegenwirkte. Die Zustände des Auditoriums spiegeln sich zum Theile im Inhalt der Reden. Der Selige muß die Verlesung des Fastenhirtenbriefes mit einem Unterrichte über die kirchliche Gewalt und die Jurisdiction des Bischofs einleiten; er predigt über den freien Willen des Gerechtfertigten und des Menschen im Stande der Sünde, über die katholischen Grundsätze bei Auslegung der Schrift und über die Erbschuld (von letzterer erklärt er Maria ausgenommen), über die Todsünde und über die läßliche Sünde, überall mit der Klarheit des Katecheten, mit Kraft und versöhnender Milde zugleich die wahre Lehre gegenüber dem Protestantismus darlegend.

Der Werth dieser Skizzen scheint aber darin zu gipfeln, daß sie zeigen, wie der Selige mit aller Macht eine sittliche Reform durch Abstellung der Laster, insbesondere der Fleischessünden, in der von der Neuerung berührten Stadt anzubahnen suchte; damit glaubte er die Treue gegen die alte Kirche hauptsächlich befestigen, dem Abfall steuern zu können. Eine ganze Reihe von Predigten in der Fastenzeit hat Ueberschriften wie de luxuria, de fornicatione, de adulterio, de remediis contra transgressionem VI. praecepti u. s. w. Einmal handelt Canisius auch De differentia catholicorum et sectariorum circa VI. praeceptum (fol. 141). Notizen seiner Hand für praktische Beispiele und Anwendungen zu vorstehenden mit aller Unerschrockenheit behandelten Themata setzen sich sogar bis auf die innere Seite des Buchdeckels fort. — Im Advent kommen auf die Woche durchschnittlich drei Predigten, in der Fastenzeit vier (Sonntag, Montag, Mittwoch und Freitag). Für die Zeit vom 2. Sonntag nach Epiphanie bis zum Sonntag Quinquagesima finden sich keine Skizzen vor. G.

Abhandlungen.

Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit Constantins des Großen.

Von Professor **Hartmann Grisar** S. J.

Die Kritik versucht sich in neuerer Zeit mit eigenthümlicher Emsigkeit an dem Charakterbilde des ersten christlichen Kaisers. Was für ein Interesse hiebei auf Seiten mancher Schriftsteller, die sich sonst einer objectiven Haltung rühmen, maßgebend ist, braucht nicht erst gesagt zu werden. Aber befremdlich ist die Erscheinung, daß eine Auffassung des Kaisers, welche der überlieferten und doch sicher nicht blindlings bis auf unsere Tage angenommenen Ansicht so ziemlich contradictorisch gegenübertritt, vielfache Zustimmung findet. Wenigstens in der akatholischen Literatur widerfährt Constantin dem Großen mehr und mehr das Schicksal, als Nichtchrist hingestellt zu werden. Jakob Burckhardt in Basel hat jüngst in der zweiten Auflage seiner „Zeit Constantins des Großen“ die schon von Anderen vor ihm hervorgesuchten Beweise für heidnische Denkart des Kaisers in blendender und bestechender Form aufs neue zusammengestellt. Er schreibt dem Herrscher sogar „völlige Unabhängigkeit von allem christlichen Empfinden“ zu und will in ihm höchstens „einen toleranten Monotheismus“ anerkennen (S. 448 f.). Nicht ganz so weit geht Theodor Brieger zu Marburg in einem 1880 erschienenen Schriftchen: Constantin als Religionspolitiker; aber auch sein Constantin huldigt nur einer Art christlicher „Superstition,“ ohne daß diese „seine anfänglich heidnischen Vorstellungen jemals

überwand, geschweige denn verdrängte (12). Ich habe schon im vorigen Hefte dieser Zeitschrift in einer beiden Arbeiten gewidmeten Besprechung (S. 554 ff.) den wissenschaftlichen Standpunkt und Gehalt derselben im Allgemeinen zu charakterisiren versucht. Es wurde auch bereits an einigen Beispielen, die ich Burckhardt entnahm, der Werth der Beweisführung, mit der man das gedachte Resultat erzielt, ans Licht gestellt.

Es ist hier meine Absicht, die sämmtlichen historischen Belege, welche von einer vermeintlich heidnischen Richtung Constantins in der Zeit von den Vorgängen von 312 und 313 bis zu seinem Tode Zeugniß geben sollen, einer Prüfung zu unterziehen. Sie scheinen mir eine genügende Kritik von Seiten der katholischen Geschichtsforschung noch nicht gefunden zu haben. Und doch haben wir noch lange keinen Grund, uns von dem durch die Gegner occupirten Terrain scheu zurückzuziehen und uns mit der Berufung auf die gute, sichere Ueberlieferung gegenüber den Neuerungen zu begnügen. Was mit imponirender Keckheit auftritt erweist sich allzu oft als unverantwortlicher Leichtsinn. Ich schicke voraus, daß ich in dieser Erörterung ganz auf diejenigen Beweise verzichte, welche sich gegen die Annahme heidnischer Denkweise in Constantin aus der Gesammtgeschichte seines Auftretens zu Gunsten des Christenthums und aus feierlichen Bezeugungen, die aus seinem Munde vorliegen, führen lassen; von den letzteren wurde übrigens früher schon eine Anzahl namhaft gemacht (S. 557) Es sollen direct und ausschließlich die von Burckhardt, Brieger, Keim, Beugnot, Marquardt, Wintersheim — Dahn u. A. geltend gemachten Spuren von Heidenthum in dem „bekehrten" Constantin auf ihre Verläßigkeit geprüft werden. Der Aufschub der Taufe von seiner Seite bis zum Todesbett, der allgemein anerkannt ist, darf hiebei ebenso außer Verhandlung bleiben wie die Frage nach jenen schwarzen Flecken im Leben des Kaisers, welche wohl seinen moralischen Charakter herabzudrücken, nicht aber die Annahme von seiner christlichen Ueberzeugung umzustoßen im Stande wären. Ferner sei schon hier bemerkt, daß ganz gewiß Niemand in den ersten Jahren nach dem Maxentiussiege eine gleich große Abkehr von heidnischen Vorstellungen und Formen in Constantin suchen wird, wie man sie in seiner späteren Lebenszeit auf Grund seines öffentlichen Auftretens, wenn es nicht komödienhafte Täuschung gewesen, zu erwarten berechtigt ist; man

müßte denn annehmen wollen, es sei mit dem Herrscher das Doppelwunder des hl. Paulus geschehen, der nicht bloß durch äußeres Eingreifen des Himmels zum Glauben berufen, sondern auch alsbald durch innere Belehrung und Umwandlung in die Mitte der Kirche versetzt wurde.

Zunächst verdienen die „sehr deutlichen Zeichen unchristlicher, ja unmittelbar heidnischer Sympathien", die Constantin noch in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens gegeben hätte, (Burckhardt S. 359) eine genauere Berücksichtigung.

I.

In Constantinopel soll der Kaiser heidnische Tempel haben bauen lassen. Nach Burckhardt gab es deren „unläugbar zwei" (421); ebenso nach J. Marquardt (Römische Staatsverwaltung 1878, III. 113), welcher hieran mit Berufung auf Burckhardt und Beugnot die Bemerkung knüpft, Constantin habe „nie mit den römischen Religionsüberlieferungen vollständig gebrochen", und es sei „sehr unsicher, ob er überhaupt Christ geworden". Brieger will sogar von „einigen Tempeln" der seit 326 neu gebauten Stadt wissen, und weist mit Burckhardt auf die Schutzgöttin" von Constantinopel, Tyche (Fortuna), hin, welche eifrig angebetet wurde (20); die Tyche sollte, sagt Burckhardt (359), nach dem Willen Constantins „als die vergöttlichte Personification von Constantinopel einen eigentlichen Cultus genießen."

Von drei Gebäuden, welche allenfalls als Tempel gelten könnten, redet der heidnische Schriftsteller Zosimus (II, 31; ed. Bonn. p. 97), von der Halle der Göttermutter, derjenigen der Dioskuren und der der Tyche. Nun charakterisiren sich aber die beiden ersten so klar als Bauwerke ohne religiöse Bedeutung, daß selbst Burckhardt sie preisgibt (359), was ihn freilich sonderbarerweise nicht hindert, die Dioskurenhalle später doch wieder für seine Zwecke zu verwenden. Jene beiden angeblichen Tempel waren in Wirklichkeit bloß Ziergebäude für die als Kunstwerke darin aufgestellten Bilder (359). Die Göttermutter Rhea mußte sich bei der Aufstellung in ihrem s. g. Tempel sogar gefallen lassen, zur Orantin umgestaltet zu werden, indem ihre Löwen weggeschafft und ihre früher

auf diese gelegten Hände zum Gebete erhoben wurden. Castor und Pollux kamen wegen ihres Kunstwerthes als ganz entsprechende Symbole an den Porticus des neuen Hippodroms der Hauptstadt; sie werden von Zosimus, der sich über die religiöse Leichtfertigkeit des Constantin und über sein „Preisgeben der ererbten Religion" beklagt (II, 29. 31), mit der entweihten Göttermutter auf eine Stufe gestellt, und Nichts berechtigt uns, in den hergebrachten Ausdrücken für die Wohnstätte dieser wie jener (ἱερὸν, ναός), an die sich Zosimus hält, mehr angedeutet zu sehen als Kunst- oder Schmuckbauten. Der Ausschmückung seiner neuen Hauptstadt galten ja auch die zahlreichen andern Götterstatuen, welche Constantin aus den verschiedensten Gegenden des Reiches herbeischaffen ließ. „Man führte sie wie Gefangene fort", sagt Eusebius, „diese Götter abgelebter Fabeln, an Stricken wurden sie fortgeschleppt". (Vita Const. III, 54).

Daß aber auch das vielberufene Tycheion, wie bei Sozomenus (V, 4) der zur Aufnahme der Tyche bestimmte Bau heißt, kein heidnischer Tempel gewesen sein wird, dürfte uns schon das in diesen Fragen allzuwenig beachtete, aber ganz bestimmt lautende Zeugniß des heil. Augustinus in dem Werke De civitate Dei verbürgen. In der von dem „Christen Constantin" (V, 21) gebauten Stadt, sagt er, sei weder ein heidnischer Tempel noch ein heidnisches Götterbild verehrt worden (sine aliquo daemonum templo simulacroque V, 24). Als in dem nemlichen Werke (IV, 18) der Kirchenlehrer die Schärfe seiner Beweise und seines Witzes gegen die erbärmliche Gottheit der Fortuna (Tyche) wendete, wird er doch wohl gewußt haben, daß die auf so vielen Münzen und Sinnbildern erscheinende Tyche Constantins und seiner christlichen Nachfolger mit der heidnischen Tyche keine Blutsverwandschaft besaß. Die Gottheit der letzteren war damals schon im Verblassen begriffen, so oft auch ihr Name bei Heiden gebraucht werden mag; gerade als der Glaube an die Götter immer mehr schwand, bemerkt Preller in seiner griech. Mythologie (1872, 3. Aufl.), sei Tyche zu einer der wichtigsten und am häufigsten genannten Gottheiten geworden. Die Grundverschiedenheit zwischen einer christlichen und der altheidnischen Tyche drückt aber auch Constantin selbst dadurch deutlich aus, daß er der Tychestatue ein Kreuz auf die Stirne setzte; es war ein Protest gegen die heidnische Auslegung des

Bildes; Religionsmengerei ihm zuzuschreiben sind wir nicht berechtigt.

Man behielt also einfach den symbolischen Charakter der von Alters überkommenen Darstellung bei, während man das specifisch Heidnische abstreifte. Angesichts der großen Unternehmungen des Kaisers, die vom Glücke des Himmels so außerordentlich begünstigt, zu dem Aufbaue des großen Weltreiches führten, mochte beim Hofe leicht ein Symbol Beliebtheit erlangen, das an den seltenen Gang der Geschicke des Hauses Constantins zu erinnern schien. War ja auch bedeutungsvoll genug, wie man sagte, eine Tychestatue aus dem alten Rom in das neue Rom übertragen worden.

Mir ist indessen, um es zu gestehen, diese Tyche keineswegs sympathisch; sie steht der Zeit und den Umständen nach noch zu nahe an dem Heidenthume, das eben den Thron verläßt, und konnte, wenn nicht zu götzendienerischen, doch zu abergläubischen Observanzen allzuleicht einladen.

Da übrigens weder der Bericht des Zosimus an obiger Stelle über den gegen die Götter „leichtfertigen" Constantin noch die Angabe des Sozomenus irgendwie nöthigt, bei dem Tycheion an einen eigentlichen Göttertempel zu denken, so hat Burckhardt (416), um doch den „eigentlichen Cultus" der Tyche zu beweisen, zu einer späten Mittheilung des unzuverlässigen Chronicon paschale greifen müssen (ad a. 330; ed. Bonn. p. 530). Allein selbst wenn diese richtig wäre, läßt sie sich in seinem Sinne nicht verwerthen. Gemäß einer „göttlichen Anordnung" Constantins, so wird da erzählt, sei alljährlich am Einweihungstage der Stadt eine vergoldete Statue, welche ihn vorstellte mit der Tyche auf der ausgestreckten Hand, in feierlichem Fackelzuge durch den Circus gefahren worden, wobei der jeweilige Kaiser von seinem Sitze aufstehen und vor dem Bilde Constantins und der Tyche „sich niederwerfen" mußte. So übersetzt B. das *προσκυνεῖν*. J. Manso hat in seinem jetzt glücklich veralteten Buche über Constantin (Wien 1819) den griechischen Ausdruck noch drastischer mit „sich anbetend niederwerfen" wiedergegeben. Aber erstens *προσκυνεῖν* hat keineswegs immer die Bedeutung einer religiösen Verehrung oder gar Anbetung; *κυνέω* (nach Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie 1858 1. Theil, im Sanskrit Kus) ist in seinem ursprünglichen Sinne mit dem

deutschen „küssen" identisch, heißt sodann: durch Kuß seine Liebe oder Verehrung ausdrücken, und endlich allgemein verehren; zweitens dürfen sich nach der bezeichneten Stelle noch recht wohl die Tyche und Constantin selbst darum streiten, wem von ihnen beiden obige Ehrfurchtsbezeugung eigentlich gegolten habe; drittens nöthigt uns das sonst hinreichend über byzantinische Denk- und Ausdrucksweise Bekannte, den ganzen Act ohne Umstände in das profane Gebiet des prunkenden und aufgebauschten Ceremonienwesens der Hauptstadt zu verweisen.

Auf dieses Feld rufen uns nun auch die sonstigen Ehrenbezeugungen, die sich Constantin gerne gefallen ließ; zu Beschwerden über heidnische „Vergötterung bei lebendigem Leibe" geben sie kein Recht; oder man müßte denn mit Burckhardt wirklich Vergötterung schon darin z. B. sehen, wenn Vegetius unter byzantinischen Metaphern arglos davon spricht, daß der Soldat dem Kaiser wie dem gegenwärtigen Gott Gehorsam schulde (Deo enim vel privatus vel militans servit, cum fideliter eum diligit, qui Deo regnat auctore. De re militari II, 5; ed. 1670 Vesaliae p. 33), wobei freilich auch Petrus und Paulus (1 Petr. II, 13; Röm. XIII, 1. 4) sofort in die Gefahr gerathen, als Heiden zu gelten.

Philostorgius, der arianische Historiker, erzählt, daß die Christen, orthodoxe Nichtarianer, zu Constantinopel vor der großen Porphyrsäule mit Constantins (aus einer Apollostatue hergestelltem Bildnisse) allerlei abergläubischen oder götzendienerischen Unfug trieben. Er redet von seiner eigenen Zeit, hundert Jahre nach Constantin. Jedoch schon Photius (Epitome II, 17) glaubt ihm das nicht; wenn es aber dennoch vorkam, so ist zu bemerken, daß der Arianer ja gar nicht sagt, schon Constantin habe solches autorisirt. Man hat bezüglich dieser Mittheilung aber auch daran erinnert, daß Theile des heiligen Kreuzes seit Constantin in der Porphyrsäule geborgen waren (Lasaulx, Untergang des Hellenismus 1854 S. 48). Es konnte also ein religiöser Cultus vor derselben recht wohl an diesen Umstand anknüpfen und um so mehr dann, wenn die Statue, wie Nicephorus Callisti (VII, 49) wissen will, in der Rechten einen großen goldenen Apfel hielt mit der zum Gebete auffordernden Inschrift Constantins: *Σοὶ Χριστὲ, ὦ θεὸς, παρατίθημι τὴν πόλιν ταύτην*. Letztere Angabe ist jedenfalls glaublicher, als die abergläubigen Märchen, welche der s. g. Anonymus des Bandurus,

eine sehr späte Quelle erzählt, die aber Lasaulx hin und wieder allzu vertrauend hingenommen hat, hierin sogar weniger kritisch als Burckhardt. Wir müssen endlich fragen: Wer wollte nach den Massenbekehrungen den knechtischen und Aeußerlichkeiten so stark hingegebenen griechischen Pöbel bei seiner Hochachtung und Bewunderung für Constantin von aller Verkehrtheit in der Aeußerung dieser Gefühle zurückhalten? Und hat nicht Constantin dadurch seinerseits genug gethan, daß er ein ausdrückliches Verbot erließ, Statuen, die ihn darstellten, in Tempeln aufzurichten? (Euseb. vita Const. IV, 16).

Was man die nach seinem Tode erfolgte Apotheose genannt hat (Eus. ibid. IV, 59. 73), wurde offenbar von Eusebius nicht als Apotheose aufgefaßt und läßt sich mit Garrucci auf Grund einer constantinischen Münze als Ehrenbezeugung von unverfänglicher Art erklären (Garrucci, Storia dell' arte crist. nei primi otto secoli tom. I. 1881, pag 440 f.; tom VI. 1880, p. 131, tav. 481 nr. 29); was es aber auch immer war, den Verstorbenen sollte man jedenfalls nicht verantwortlich machen für das, was man ihm nach dem Tode anthat.

Hat aber nicht der Kaiser den Cultus seiner Familie, nemlich des flavischen Hauses, dadurch bestätigt, daß er laut der berühmten Inschrift von Spello die Errichtung eines den Flaviern gewidmeten Tempels gestattete (Burckhardt 359)? Hat er nicht heidnische Priester, einzelne wie auch Körperschaften unterstützt, Collegien derselben zu seiner Ehre gründen lassen und den Titel Pontifex maximus beibehalten, „der für ihn noch kein so leerer Name war" (Brieger 20)?

Was die Inschrift von Spelo betrifft, deren Aechtheit zuzugeben ist, so wurde schon gelegentlich der Besprechung des Burckhardt'schen Buches (vor. Heft. S. 558) gezeigt, daß Constantin in derselben nur die Erlaubniß zur Erbauung einer Art Ruhmeshalle der Flavier ertheilte.

Von einer Erlaubniß des Kaisers aber erfahren wir kein Wort, wenn Marquard (113) positiv von einem Flavier-Cultus in Afrika redet, „welcher noch lange nach seinem Tode im J. 368 (laut einer Inschrift bei Henzen N. 6904) einen neuen Aufschwung nahm;" kein Wort, obgleich Burckhardt (359) ganz bestimmt den Herrscher nach dem Siege über Maxentius (man bemerke übrigens die Zeitangabe) die „Errichtung von Priesterthümern zu Ehren seines Geschlechtes gestatten" läßt. Sein Gewährsmann, der heid-

nische Schriftsteller Aurelius Victor (Caess. 40.), enthält von jenem ausschlaggebenden Umstande der kaiserlichen Erlaubniß gar nichts.

In Afrika wurden „gewisse heidnische Priesterkollegien, die Sacerdotes und lebenslänglichen Flamines von den lästigen Localämtern befreit“ (Burckhardt 360); das ist richtig; indessen, abgesehen von dem unrichtigen, wenigstens durch Nichts zu beweisenden Beisatze B.'s, daß man christlicherseits diese Priester zu den Aemtern „nöthigen wollte“, ist die Insinuation als unrichtig zu bezeichnen, als habe erst Constantin hier Freiheiten eingeführt. In den betreffenden, auch von B. gekannten Gesetzesstellen (Cod. Theod. XII, tit. 1 nr. 21; tit. 5) handelt es sich ja bloß um die Beibehaltung einer früheren Gewohnheit, die von irgend einer unberechtigten Seite unter Anwendung von Zwang aufgehoben, und um deren Schutz der Kaiser von den Benachtheiligten angegangen war. Beachtet man überdieß, daß bei der gleichen Gelegenheit und im nemlichen Texte, auch solche Reichsangehörige, welche früher weltliche Magistratsstellen bekleideten, in ihrer ähnlich bedrohten Exemtion geschützt wurden, ohne alle Beziehung auf Religion, so wird man um so weniger Beweise für „heidnische Sympathien“ Constantins in der fraglichen Maßnahme erblicken können.

II.

Indessen der Neuplatoniker Sopatrus, heißt es, steht in dieser letzten Periode des Kaisers mit ihm in enger, sehr verdächtiger Verbindung. Er wurde, sagt Burckhardt, „unläugbar bei den Einweihungsceremonien von Constantinopel gebraucht“ (360). „Wir finden ihn auch bei der Gründung als Telesten thätig, d. h. er vollzog gewisse symbolische Handlungen, welche das Schicksal der neuen Stadt magisch sichern sollten. Außer ihm wird auch ein Hierophant Prätextatus, wahrscheinlich ein römischer Pontifex, namhaft gemacht“ (415). Also bei der „ureigensten Schöpfung Constantins,“ meint Brieger (20), „ist doch das Heidenthum kaum zu kurz gekommen.“ Längst hat auch schon Manso in seiner seichten Weise triumphirt „daß Constantinopel, so viel auch darüber gefabelt worden ist, keine christliche Stadt war und sein sollte“ (64). — Was zunächst Sopatrus' angebliche Vertrautheit mit Constantin

betrifft, so werden von Tillemont (Hist. des Impereurs etc. 1709, IV. 1, 400) berechtigte Zweifel an dem Berichte des heidnischen Philosophen Eunapius hierüber erhoben. Eunapius prahlt gerne mit hohen Beziehungen seiner heidnischen Partei. Daß indessen Sopatrus Versuche machte, den Kaiser für das Heidenthum zurückzugewinnen oder wenigstens seine Schritte gegen dasselbe zu lähmen, ist recht annehmbar (vgl. Sozomenus I, 18); er kann sich für eine gewisse Zeit seit den ersten Anfängen der Hauptstadt eine Annäherung an Constantin ermöglicht haben. Später freilich, nach dem J. 330, sah Suidas zufolge der Kaiser es für dringend geboten an, sich offen gegen die Intentionen des Heiden zu erklären. Ob besondere Schuld des letzteren, ob Hofintriguen dazu kamen, wissen wir nicht; Suidas sagt (s. v. Σώπατρος), Constantin habe ihn tödten lassen, um zu zeigen, „daß er in Bezug auf die Gottesverehrung nicht mehr hellenisire", d. h. nicht mehr heidnisch sei. Wahr ist nun weiter, daß eine Nachricht des im 6. Jahrhundert schreibenden Joh. Lydus (De mensibus Graec. IV, 2 ed. Bonn. p. 52) den Sopatrus und obigen Prätextat mit Constantin beim Baue der Stadt in Verbindung bringt. Aber es wird da nicht geradezu gesagt, der eine sei als Telest und der andere als Hierophant thätig gewesen; es wird daselbst nur zufällig genannt der „Hierophant Prätextat, welcher dem Telesten Sopatrus und dem Herrscher Constantin bei dem Baue (πολισμός) dieser glücklichen Stadt beigestanden" (συλλαβών). Man hat über die Feierlichkeiten der Einweihung weiter keine Nachricht (Manso 63).

So ungerechtfertigt wie möglich ist es, wenn B. trotzdem wenigstens noch von einem dem heidnischen Cult angehörigen Geheimnamen wissen will, welcher der neuen Stadt vom Kaiser gegeben worden sei; wahrscheinlich Flora oder Anthusa, die Blühende (414), habe dieser Name geheißen; von dem alten Rom sei er auf das neue übertragen worden, und Constantin selbst solle auf diese Namengebung hindeuten, wo er davon spricht, daß er auf Gottes Befehl die Stadt mit einem „ewigen Namen" beschenkt habe (Cod. Theod. XIII, 5). Allein nomen aeternum hat an der letzten Stelle keine andere Bedeutung, als in der obigen Inschrift von Spello, wo es auf den Namen des Kaisers (aeternus Augustus s. unten S. 600) bezogen erscheint. Wie Constantin in dieser Inschrift sagt: Civitati Hispello aeternum vocabolum nomenque

venerandum de nostra nuncupatione concessimus, scilicet ut in posterum praedicta urbs Flavia Constans vocetur, so versteht er auch hier die von seinem eigenen „ewigen" Namen entlehnte Bezeichnung Constantinopolis, welche bald schon an die Stelle der Bezeichnung Neurom getreten ist.

Man sollte doch folgendes Moment nicht übersehen: Das neue Rom besaß thatsächlich von seinen ersten Anfängen an ebenso einen specifisch christlichen Anstrich, wie das alte damals noch immer den heidnischen aufwies. Ausführlich zeigt dieß Du Cange in seiner Constantinopolis christiana, ebenso Tillemont u. A. Aber auch die Zeugnisse des Euseb allein genügen hier vollends; denn wenn er von den durch Constantin gegründeten Kirchen der Stadt, von den christlichen Statuen auf den Plätzen, von der Darstellung des durch das Kreuz besiegten Drachen an einem Thore des Kaiserpalastes, von dem großen Kreuz an der Decke des Hauptsaales u. s. w. spricht, so kann er ja doch hierin seinen Zeitgenossen nicht vorgelogen haben.

Sollten aber dem Heidenthum entlehnte Ceremonien bei der Gründung Constantinopels vorgekommen sein, sollte auch, wie spätere Sage will, das Palladium des alten Rom von Constantin in jene mysteriöse Porphyrsäule übertragen worden sein, (was von Anderem abgesehen, wegen der höhnischen Art, wie Firmicus Maternus c. 16 über dieses Palladium zu den Söhnen Constantins spricht, etwas unglaublich klingt), und sollten endlich Dinge wie die magische Kette, von der B. S. 422 (mit Lasaulx S. 45) erzählt, wirklich auf Constantin zurückgehen, so wären das nur weitere Belege für eine gewisse Hingabe des Kaisers an abergläubische Beobachtungen, von denen er sich nur allmählig losgemacht zu haben scheint. Er stand unter der Herrschaft einer gewissen Furcht vor dunkeln feindlichen Mächten. Je rascher er emporgestiegen, je mehr Feinde er unter den Dienern des dämonischen und magischen Heidenthums hatte, desto mehr mochte er mit Angst vor jäher Zerstörung des Gewonnenen erfüllt sein. Die Ueberzeugung von der Hilfe des Christengottes und sein christlicher Glaube befreiten ihn eben nicht sofort von jenen Ueberbleibseln heidnischer Denkweise, die wir als ein Erbtheil einer früher unchristlichen Macht und Größe auch bei so manchen andern vom Heidenthum bekehrten Fürsten vorfinden.

In dieser abergläubischen Befangenheit scheint Constantin noch als Christ ziemlichen Werth auf die Befragung der Haruspices beim Einschlagen des Blitzes in öffentliche Gebäude gelegt zu haben, wenn nicht etwa die bezügliche Verordnung (Cod. Theod. XVI, 1. 1) entweder auf eine falsch verstandene Nachgiebigkeit gegen bestehende Sitten oder auf das Bestreben des Kaisers, die heidnischen Priester und die Aussprüche gefährlicher Propheten bei solchen Gelegenheiten zu überwachen, zurückzuführen ist.

Mit dem Bestreben der Ueberwachung und Beherrschung des Heidenthums war jedenfalls auch die Beibehaltung des Titels Pontifex maximus in Zusammenhang. Es wurde zu oft schon gezeigt, daß und warum dieser Titel kein Beweis für heidnische Denkweise Constantins ist, als daß wir jetzt uns ausführlicher mit ihm befassen sollten, zumal Burckhardt denselben nicht zu urgiren für gut findet. Kommt durch diese Bezeichnung Constantins christlicher Charakter in Gefahr, dann sind auch seine Nachfolger bis Gratian, den ersten der den Titel verbot, als Nichtchristen oder halbe Christen zu erklären. Kein einziges Factum ist mit Sicherheit anzugeben, wodurch der Kaiser die entsprechende Würde im heidnischen Sinne ausgeübt hätte, und an Versuchen solche zu finden, hat es sicher nicht gemangelt.

III.

Indem wir zu den vermeintlichen Beweisen von heidnischer Richtung Constantins in der Zeit von 312 bis 324 (326) übergehen, schulden wir hier speciell ein Wort der von Burckhardt an wiederholten Stellen ausgebeuteten s. g. Sonnenverehrung des Kaisers, sowie seinen Münzen mit heidnischen Reversen. „Münzen mit unzweideutigen christlichen Emblemen," schreibt B. S. 349, „die Constantin geprägt haben soll, müssen überhaupt noch gefunden werden." In den Nachträgen S. 449 verbessert er dieses aber, durch Briegers Nachweise genöthigt, dahin, daß Münzen mit dem christlichen Monogramm etwa „erst aus den letzten Jahren" seiner Regierung vorhanden seien. Von den heidnischen Reversen dagegen, insbesondere demjenigen des Sonnengottes, hält er sowohl im Texte als in den Nachträgen aufrecht, daß sie „wahrscheinlich bis gegen den Tod des Kaisers hin in Anwendung blieben."

Wir werden sehen, daß keine Berechtigung vorliegt, die s. g. „heidnischen“ Reverse über das Jahr 324 hinaus, also über jenen Zeitpunkt des offeneren Auftretens Constantins für das Christenthum, nach der Entthronung des Licinius, fortdauern zu lassen, und daß andrerseits Münzen mit christlichen Emblemen bis in die Jahre der Mitregierung mit Licinius zurückdatiren.

Vorab jedoch ist zu bemerken, daß Burckhardt offenbar schon darin viel zu weit geht, daß er zu den heidnischen Reversen nicht bloß jene mit dem Sonnengott (Mithras) oder mit Apollo, beziehungsweise mit Mars und Jupiter, rechnet, sondern auch jene, welche „Victorien, den Genius populi Romani“ und verschiedene „weibliche Personificationen“ zeigen. Wir berufen uns hiergegen auf einen Satz von ihm selbst, wo er nemlich sagt, daß „von Ausonius (geb. 309) abwärts die Götter mehr und mehr theils zur bloßen Decoration und Redensart, theils zu abstracten Symbolen für Lebensbeziehungen werden“ (149). Dies gilt gewiß nicht erst seit der Zeit des Ausonius. Bezüglich der Victoria wenigstens und ähnlicher Gestalten kann darüber gar kein Zweifel herrschen. Die Victoria kommt schon in der ältesten christlichen Kunst auf Bildwerken häufig vor und ist z. B. von der specifisch christlichen Inschrift begleitet: A deo datur victoria (Garrucci, Storia dell' arte etc. tom. I, pag. 281); die Concordia erscheint bei christlichen Eheleuten als Symbol ihres Bundes, während sie Amor und Psyche in ihrer Begleitung hat (ibid. tom. V. tav. 361, 1); „das Isisschiffchen (auf den Münzen Constantins) ist wesentlich nur ein Symbol der Tyche-Victoria und wird noch nach Constantin angetroffen“ (So Keim 93 gegen Eckhel, Doctrina nummorum vet., Vindob. 1798, VIII, 137): der Genius einzelner Städte, wie Rom und Constantinopel, wird auf Münzen unter den unzweifelhaft christlichen Kaisern und in Begleitung christlicher Embleme vorgefunden. Man kann hier nicht den Kampf des hl. Ambrosius gegen die Victoria in der Senatscurie zu Rom als Einwand benützen, da diese Victoria wegen ihres Cultus, insbesondere wegen der Opfer, die vor ihr seitens der heidnischen Senatoren vollzogen wurden, nicht anders denn als Götterbild zu betrachten war, weßhalb auch die künstliche Ausflucht ihres Vertheidigers Symmachus, daß die Verehrung nicht numini sondern nomini gelte, von dem Kirchenvater als Unwahrheit zurückgewiesen wurde. (Epist. XVIII. nr. 31; Baunard, d. h.

Ambrosius, deutsche Ausg. 1873 S. 213; Rohrbacher, deutsche Ausg. VII, 211).

Allein alle Rettungsversuche sollen, wenn wir unsern Gegnern glauben, an dem durch Münzen erwiesenen Sonnencultus Constantins scheitern, oder besser an jenem „ursprünglich an die Sonne und an Mithras angelehnten Deismus", in welchem der Kaiser wahrscheinlich „eine allgemeinere höhere Grundgestalt aller Religionen zu besitzen glaubte" (Burckhardt 354). Mit dem „vorgeblichen Christenthum" (355) Constantins, behauptet Burckhardt, seien jene Münzen des Sonnengottes nicht vereinbar.

Was ist von diesem Sonnencultus zu halten? Es müßte schon aus dem Grunde sehr auffallen, beim Kaiser dergleichen Münzen bis gegen sein Lebensende anzutreffen, weil Julian der Apostat gegen ihn den Vorwurf gerade erhebt, er habe Helios verlassen (ἀπολείπων) und dadurch Unglück über sein Reich herabgerufen. Man beachte nun, daß nur durch diese „Sonnenmünzen" der fragliche Cultus einen Schein von Begründung findet; Burckhardts Beweisparallele aus einer Stelle Julians (Caesares p. 144) über das Verhältniß Constantins zur Selene wurde schon von Keim (95) genügend zurückgewiesen.

Ein eigentlicher Sonnendienst des Constantin wird durch keinen Beweis belegt; ebenso gewiß ist aber eine starke symbolische und unklare Hereinziehung des Helios in die religiösen Manifestationen des christlichen Kaisers, wenigstens für die Regierungsjahre von 313 bis 324, und vielleicht noch etwas länger, zuzugeben.

Diese Erscheinung, so befremdend sie auftritt, findet genügende Erklärung. Als Heide war der Kaiser mit der damals allgemein verbreiteten Verehrung der Sonne unter den Gestalten des Apollo (des Herkules) und des Mithras, welcher letztere Sol invictus comes hieß, nicht bloß bekannt geworden, Apollo mit den Lichtsymbolen scheint sogar damals sein Lieblingsgott gewesen zu sein. Er brachte ihm 308 nach dem Siege über die Franken feierliche Opfer dar. Nachdem er seit der Kreuzeserscheinung und dem Maxentiussiege bekehrt ist, beherrschen ihn trotz innerlicher Hinwendung zum Christenthum noch lange Zeit die äußerlichen Formen dieses anscheinend erhabenen und ideenvollen Götterdienstes. Er wendet die Ausdrücke und Bilder desselben in einer an sich gewiß gefährlichen und für

Viele mißverständlichen Weise sowohl zum Ausdruck christlicher Gedanken, als für profane Zwecke an, besonders für Verherrlichung seines Thrones. Es sind Reminiscenzen des Heidenthums. Kein Wunder, da sich überhaupt damals die Welt nur mit einem langsamen Proceß aus dem Geleise der alten Formen heraushob. Der Neuplatonismus mit seinem vergeistigten Cultus der obersten Naturkraft, als die man sich gerne die Sonne dachte, beherrschte bei den Einen noch lange die Sprache, bei den Andern auch die Gedanken, und wir sehen, wie christliche Schriftsteller ebenso wie heidnische für Constantins Thaten und Person unermüdlich Vergleiche vom Lichte und von der Sonne aufhäufen. Ich glaube diese Angaben zur Erklärung der anstößlichen „Sonnengottmünzen" Constantins näher belegen zu sollen.

Bei Optatian Porphyrius heißt es von Constantin: Magnae data tu lux aurea Romae (Panegyr III; Migne Patrol. lat. XIX, 398), und der Kaiser ist jubar lucis primum (Pan. VIII. p. 403). Nazarius sagt (Paneg. c. 12. Migne p. 591), Maxentius habe versucht, das lumen mundi auszulöschen, als er Constantins Bilder zerstörte.

„Wie die Sonne sich über die Erde erhebt," rühmt Euseb (v. Const. I, 43), „und ihre Strahlen Allen freigebig mittheilt," so sei dieser Herrscher Allen als Helfer und Wohlthäter aufgegangen. Seine Alleinherrschaft ist nach ihm eine Zeit der Fülle des Lichtes (hist. eccl. X, 9: ἦν δὲ φωτὸς ἔμπλεα πάντα), seine Söhne glänzen nach seinem Tode mit seinen Strahlen (v. Const. I, 1).

Constantin selbst vergleicht den Lauf des Christenthums, den es vom Orient aus über die Welt gewonnen mit dem Sonnenlaufe (ib. II, 67) und läßt in seiner Bildersprache die Christen „in dem strahlenden Hause der göttlichen Wahrheit wohnen," welches κατὰ φύσιν geschenkt sei (II, 56). Er schreibt nicht bloß dem Sohne Gottes die „Erhöhung des reinen Lichtes" zu (II, 57), und dem Vater „die Ausströmung des Allen gemeinsamen Lichtes" (II, 71), da der Vater auf höchstem Sitze wohne und in Lauterkeit und Reinheit zu betrachten sei (IV, 9), auf dessen „heilige Orte die nach himmlischem Strebenden ihre Hoffnung gründen (II, 29), sondern er symbolisirt auch mit den gleichen Bildern seinen eigenen blendenden Siegeslauf, indem er z. B. von sich sagt, er sei zur Befreiung der Welt aufgegangen von Westen, „von dem britischen

Ocean, von den Gegenden, wo es der Sonne beschieden ist unterzugehen" (II, 28); er will „das Vergnügen des reinen Lichtes genießen," und deshalb soll Arius den Frieden der Kirche nicht stören (II, 72); denn mit ihm, dem Kaiser, als Freund der Kirche, ist eine Periode „großen Lichtes unseres Gottes" gekommen (sub tanta claritate Dei nostri, schreibt er schon 314 an die Bischöfe des Concils von Arles (Migne VIII, 490), eine Lichtzeit, in welcher es Unruhestifter nicht geben darf, die den Zorn der göttlichen Vorsehung reizen.

Soweit ist Alles gewiß noch gerechtfertiget und steht theilweise sogar mit biblischen Aussprüchen in schöner Harmonie; man übersehe auch nicht, daß der lichtbefördernde Constantin, weit entfernt die Sonne und das Licht mit der Gottheit zu identificiren, ausdrücklich Sonne und Mond als Creaturen Gottes anerkennt (v. C. II, 58), seinen eigenen Sonnenlauf als Geschenk des Wohlwollens unseres Heilandes preist (ad conc. Arel.), und in seinem berühmten Briefe an den Lichtverehrer Sapor sich als einen Feind der Opferdüfte und irdischen Feuerglanzes darstellt (*γεώδη λαμπηδόνα ἐκκλίνων*, IV, 10). Behält man Alles dieses vor Augen, dann wird man in Bezug auf das Nachfolgende sich leicht zu der Annahme entschließen, daß die constantinischen Sonnenbilder nicht heidnische Anschauungen enthalten.

Was wird also der Sonnengott auf den Münzen des Kaisers bedeuten? Wir glauben mit Garrucci sagen zu dürfen, er symbolisire Constantins eigene Person. [1])

Im berauschenden Glanze seiner Herrschaft, und von dem Sonnensymbol überhaupt eingenommen, widerstand der christliche

---

[1]) P. Raffaele Garrucci S. J. handelt über die constantinischen Münzen in einer Abhandlung, die er seinem Werke über die Goldgläser der Katakomben beigegeben (Vetri ornati ecc. Roma 1858, mit Nachträgen und Verbesserungen in Rom neu erschienen 1864), ferner in einem gegen den Münzforscher Monſ. Cavedoni gerichteten Excurse unter seinen Dissertazioni archeologiche vol. II, Roma 1866 (betit. Note alla numismatica Constantiniana) und summarisch in seinem neuen Hauptwerke Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli tom. VI. Im Obigen schließe ich mich unter einigen Ergänzungen an seine Resultate an, denen hinsichtlich der Deutung der Sonnengott- und der Marsbilder Cavedoni u. A. beigestimmt haben.

Kaiser der Versuchung nicht, sich selbst längere Zeit auf Bildern mit der Farce des Apollo und des Sol zu umkleiden. Lobredner hatten längst sogar seine Gestalt der des Apollo ähnlich gefunden (Nazarii Paneg. VI, 17. 21); man hatte ihm gesagt, bei den Opfern für Apollo im Frankenlande, habe er in dem Gotte sich selber wieder erkannt; Eumenius feierte ihn unter Anwendung von Ausdrücken des Sonnen- und des damals damit zusammenhängenden Herkulescultus (conservator, comes). So meinte denn auch Constantin selbst, und zwar noch als Heide, auf seinen Münzen als Hercules conservator auftreten zu dürfen. Als Heide und auch später noch erscheint er auch als Mars conservator; er benennt sich beispielsweise so als Befreier Galliens (Garrucci Note ecc. p. 25). Auf einer Goldmünze hat er am Haupte eine Strahlenkrone, das Abzeichen des Sonnengottes. Wenn es in seinen Münzaufschriften heißt Claritas reipublicae, so ist damit wahrscheinlich wieder er selbst als Bringer des Lichtes gemeint. Unzweifelhaft aber ist seine Person unter dem großen Titel Soli invicto aeterno aug(usto) zu suchen; denn es wurde sicher nicht der eigentliche Sol oder Mithras auf einer Münze als Augustus bezeichnet; dieser Titel eignet nur dem Kaiser. (Garr. Vetri 2. ediz. p. 244; Note ecc. p. 25. Cf. Cohen, Déscription hist. des monnaies frappées sous l' empire Romain, VI. Paris 1862 p. 108 n. 100).

Nach dem Baue der Hauptstadt sehen wir Constantin sogar mit der seltsamen Arbeit beschäftigt, eine aus Heliopolis in Phrygien (?) herbeigeholte eherne Statue des Lichtgottes Apollo in Constantinopel als seine eigene Statue aufzustellen, unter einiger Veränderung des Kopfes, aber mit Belassung des Lichtkranzes (Lassaulx 48). Es ist das auf die oben erwähnte Porphyrsäule erhobene Standbild. In Folge seiner doppelten Bedeutung wird es von byzantinischen Schriftstellern bald als Sonnen- bald als Constantinsstatue bezeichnet, wie dieselben auch in Beziehung auf die Statue des Kaisers auf der Quadriga zu Constantinopel mit beiden Benennungen abwechseln. Späteren zufolge hatte die Statue der Porphyrsäule eine Inschrift, in welcher Constantin als „ein Abbild der neuen Sonne der Gerechtigkeit" (Malach. 4, 2) verherrlicht wurde. Man darf sich wohl auf diese Säule und ihr Bildniß als eine Bestätigung obiger Ansicht über die Bedeutung der Sonnengottbilder auf den Münzen berufen.

Dazu kommt aber noch, daß eben diese Münzen auch christliche Zeichen aufweisen. Auf einer derselben findet sich das Monogramm Christi in der Form a (s. unten S. 603 Note 1), nur daß der Kopf des P in eine Kugel verwandelt ist; sie ist aus der Zeit zwischen 313 und 324. Auf einer andern aus der nemlichen Zeit sieht man ein an den Enden breiteres gleicharmiges Kreuz. (Garr. Vetri 241 n. 14; Arte crist. VI. p. 129 n. 14. — Vetri 241 n. 15; Arte crist. l. c. n. 13).

Die Sonnenmünzen symbolisiren also die Aera, welche durch Constantins herrliche Thaten eröffnet ist und sich als eine neue Periode des Lichtes darstellt. Wollten die Christen unter den Zeitgenossen hiebei an die Freimachung und Begünstigung der Kirche denken, so besaßen sie einen Anhaltspunkt mehr an den von ihnen im christlichen Sinne genommenen Monogrammen; die Heiden dagegen hatten die Idee des glänzenden Weltreiches und irdischer Größe vor sich. In die Gedanken Beider aber drängte sich sicher mehr noch die Person des Kaisers Constantins selbst, der in Folge obiger Identificirung so leicht mit dem Sonnenbilde zusammenschmolz.

Eine übertriebene byzantinische Selbstverherrlichung war es, was die Prägung dieser Münzen leitete. Der Byzantinismus hatte die seltsame Form dem Heidenthum entlehnt, wie er sich in der Folge so vieles Heidnische als Eigenthum beilegte. Von einer „Weihe" der Münzen an den „Sonnengott, den Liebling des aufgeklärten Monotheismus," wie sie auch Brieger (S. 17) annimmt, kann im Ernste genommen keine Rede sein. [1])

---

[1]) Die arge Uebertreibung Burckhardts, daß unter fünf constantinischen Stücken wohl vier keine andere Rückseite hätten als Soli invicto comiti (349), wurde u. A. auch von dem nichts weniger als kirchenfreundlichen F. v. Wietersheim in seiner Gesch. der Völkerwanderung III, 242 (2. Aufl. von Dahn 1880, I, 420) als unbegründet zurückgewiesen. Burckhardt hat seinen falschen Satz gleichwohl in der 2. Auflage wiederholt. Auch Brieger (S. 35) widerspricht ihm und will auf Grund von Cohen, Déscriptions hist. etc. t. VI. wissen, daß unter den bisher verzeichneten Münzen aus der ganzen Regierungszeit Constantins (306—337) etwa 29 % eine heidnische Legende tragen. Hätte Brieger die einschlägigen Schriften von Garrucci und Cavedoni, die auf diesem Gebiete als Specialforscher sich bewährt haben, irgendwie selbst benutzt, anstatt sich mit dem dürftigen Referate

Die Bilder des Mars, welche auf constantinischen Münzen nach dem J. 313 anzutreffen sind, unterliegen einer ähnlichen Erklärung, wie die des Sol. Man begegnet diesem Mars mit dem unverkennbaren Kopfe Constantins; man findet ihn von christlichen Symbolen umgeben. Zuerst scheint er die Person des Herrschers, dann mehr die Idee der militärischen Tapferkeit vorgestellt zu haben.

Wie lange finden sich nach der Zeit der constantinischen Toleranzedicte noch solche Münzen mit Typen der Sonne oder des Mars vor? Die Antwort hierauf ist wegen des Mangels genauerer Datirung der Münzen schwer. Die von Burckhardt angenommene „wahrscheinliche" Fortdauer bis gegen den Tod des Kaisers hin (S. 449) ist eine reine Fiction. Nach Garrucci, dem auch hierin wieder Cavedoni beistimmt, ist die Zeit des Vorkommens jener Symbole mit 323 zu schließen. Schon Eckhel sprach eine ähnliche Vermuthung aus (VIII, 79), und an ihn hielten sich Neander, Keim und Martigny. Brieger meint ebenfalls die Behauptung „wagen" zu dürfen, daß nach 323 nur noch wenige Münzen mit „heidnischen" Legenden geschlagen worden seien (35).

Um nicht allzu ausführlich zu werden verweise ich für die Münzen mit Jupiter und Herkules, deren keine in die Aera der Freiheit der Kirche hineinreicht, auf die Untersuchungen Garrucci's.

Der Victoria wurde schon oben näher gedacht. Es ist hier beizufügen, daß der häufige Gebrauch dieses Siegessymbols durch den siegreichen Kaiser in der Zeit seiner entschieden freundlichen Stellung zur Kirche nicht ohne mannigfaltige Beigabe von christlichen

---

über ihre Ansichten in Martigny's Dictionnaire des antiquités chrétiennes zufrieden zu geben (S. 35. 36), so würde er wohl in diesem wie auch in andern Punkten seiner Bemerkungen über constantinische Münzen zu annehmbaren Resultaten gekommen sein. Es würden ihm viele Münzen nicht mehr als „heidnische", zahlreiche Gruppen als mit christlichen Zeichen ausgestattet gelten. Es ist wahr, daß die Mehrzahl der Münzen, welche den Kaiser Constantin als Augustus (seit 307) aufführen, jeglicher Anhaltspunkte zu näherer Zeitbestimmung entbehren, und daß darum die Datirung derselben nicht allein ungemein schwer ist, sondern auch vielfach „jeden Versuches spottet" (36); aber namentlich Garrucci's auf Autopsie gegründete Conjecturen haben doch in diese Fragen des heidnischen wie christlichen Münzbereiches so viel Licht gebracht, daß es sich nur rächen kann, dieselben einfach als „unkritisch" bei Seite zu lassen.

Zeichen stattfindet. Sie hat zufolge der Abbildungen Garrucci's im VI. Bande der Storia dell' arte crist. (tav. 481, vgl. Text S. 130 f.) das Monogramm Christi bald in der gewöhnlichen Form a (siehe Note[1]) bei sich (nr. 28), bald in der Form b (nr. 5, 26, 31; vgl. Cohen VI, 112 nr. 123), bald in der Form c (nr. 6); auch das einfache + begleitet sie (nr. 7), sowie das aus I und X zusammengesetzte Zeichen d für Jesus Christus (nr. 4), während auf einer anderen Münze der von der Victoria gekrönte Kaiser zugleich mit der zum Gebet erhobenen Rechten und dem Nimbus dargestellt ist (nr. 21).

Dieß führt uns zu einer Schlußbemerkung gegen Burckhardts Aufstellung betreffs „der Münzen mit unzweideutigen christlichen Emblemen" (oben S. 595). Diese müssen weder „überhaupt noch gefunden werden," noch rühren sie etwa bloß „aus den letzten Jahren" der Regierung Constantins. Mit ersterem Satze hat sich Burckhardt nach einer Bemerkung von Keim (Constantin S. 97) „schon an Eckhel (80) widerlegt," der nach Keim im Unrechte ist, wenn er in den Münzen, wo Constantin betend dargestellt ist, lediglich eine Nachahmung der Münzen Alexanders des Großen sehen will, statt der von Euseb (vita C. IV, 15) erwähnten christlichen Darstellung des betenden Kaisers. Es ist aber ebenso willkürlich, wenn Burckhardt in den Nachträgen eben noch vor dem Druckabschlusse seiner zweiten Auflage mit Rücksicht auf Briegers Zusammenstellung erst den letzten Jahren Constantins Münzen mit christlichen Reversen zugestehen will, und zwar auch nur solche, „welche etwa das christliche Monogramm tragen" (Nachträge S. 449). Brieger hatte mit Cohen (Déscription VI, 204 nr. 132) gegen Feuardent Médailles de Constantin etc. die erste Münze mit christlichem Symbol als „spätestens 326, vermuthlich nicht vor 324" geprägt bezeichnet (36).

Jedoch die Angaben Briegers sind ebenfalls keineswegs genügend. Er will „von Constantin selbst nur vier Münzen mit christlichen Emblemen bekannt" sein lassen. Ohne auf die Frage näher einzugehen, ob denn wirklich „die Münzen mit dem Kreuzes-

[1]) Monogramme Christi: a) ☧ b) ⳩ c) ☧ d) ⳨

zeichen überhaupt nicht hieher gehören" (Brieger S. 36),[1]) will ich hier nur anführen, daß Garrucci in seiner 2. Ausgabe der Numismatica Constantiniana (und darnach in der Arte crist. Bd. VI) allein vierzig verschiedene Gattungen von constantinischen Münzen mit christlichen Zeichen nachweist. Garrucci geht bei der Beurtheilung dieser Zeichen von der Auffassung aus, daß man unter gewissen Umständen Zeichen, die auch von Heiden gebraucht waren, dennoch als christliche zu nehmen berechtigt sei, wofern anderweitig ihr Gebrauch in entschieden christlichem Sinne schon für die damalige Zeit unbestritten feststehe. Bezüglich des Termins für das erste Vorkommen christlicher Emblemen auf Münzen entscheidet er sich für die Zeit um das J. 317. Cavedoni, früher von ihm abweichend, trat auch hierin auf seine Seite.

Die Münzforschung hat für die constantinische Periode noch manche Aufgabe zu lösen. Jedoch muß sie jetzt schon die zusammenfassende These von Brieger als irrthümlich bezeichnen, wonach auf dem Gepräge der Münzen Constantins „wohl noch seltener die jetzt hier neu auftauchenden christlichen Symbole" vertreten wären, als „die spärliche heidnische Schrift." Der Schluß ist nichtig, welchen Brieger für seine Auffassung der Kirchenpolitik Constantins hieraus ableitet, daß nemlich hinsichtlich der Stellung des Kaisers in der Mitte zwischen der heidnischen und der christlichen Religion „selbst in einer solchen Aeußerlichkeit die Neutralität gewahrt worden sei." Noch entschiedener widerstrebt den jetzt schon constatirten Resultaten der Satz Wietersheims (242), den Dahn wiederholt (421) es sei „mindestens unzweifelhaft, daß Constantins Münzen weit mehr gegen als für dessen Christenthum zeugen".

[1]) Brieger stützt sich auf ältere Aeußerungen de Rossi's über das Kreuzeszeichen. Inzwischen hat letzterer aber in Folge eigener und fremder Studien über Kreuz und Monogramm seine Ansichten vielfach modificirt und wird bei Gelegenheit das Frühere berichtigen. Vgl. Martigny. Dictionnaire des antiquités chrétiennes 2. edit s. v. croix, p. 214.

Erst nach Drucklegung des vorstehenden Artikels ging mir die Abhandlung zu, welche Victor Duruy, der Verfasser der Histoire des Romains, kürzlich in der Pariser Revue archéologique unter dem Titel La politique religieuse de Constantin veröffentlicht hat (Fevrier p. 96—110; Mars 155—176).

Ihre Bedeutung ist, mit zwei Worten gesagt, keine andere als die einer Wiedergabe der in Deutschland von Protestanten und Rationalisten vertretenen Ansichten über Constantin. Die bekannten Beweisführungen werden wiederholt. In den Partieen seiner Arbeit, wo Duruy heidnische Züge im Charakter Constantins nachweisen will, zeigt er sich namentlich von Burckhardt abhängig, dessen Beweise er aber offenbar nicht im Einzelnen controllirt hat, dessen Namen er auch kaum zur Kenntniß der Leser bringt, wiewohl er bei häufiger Berufung auf denselben sich wenigstens die Verantwortlichkeit für das Ungenügende seiner Compilation erspart haben würde. Die Abhängigkeit dehnt sich beispielsweise bei der Verwendung der Nikagorasinschrift aus bis auf die blinde Herübernahme des Druckfehlers 4470, welche Zahl Burckhardt statt der richtigen Böckh'schen Nummer 4770 citirt (s. vor. Heft S. 559).

Dabei läßt sich Duruy von einem gewissen bei seinen Landsleuten öfter bemerkbaren oratorischen Hange allzuoft verleiten, mit seinen Affirmationen noch über die Grenzen hinauszugehen, in denen sich wohlweislich seine Vorlagen halten. Burckhardt hatte über den vorgeblich unter Constantin (in Wirklichkeit aber schon bald nach Tiberius, s. S. 558) hergestellten Concordiatempel zu Rom die zuversichtliche Vermuthung ausgesprochen, die Herstellung sei mit Constantins Vorwissen geschehen; Duruy läßt den Constantin ohne weiteres die officielle Erlaubniß dazu nach Rom schicken. Aus der Inschrift von Spello hatte Burckhardt mit Mühe die Erlaubniß Constantins zur Errichtung eines „Tempels“ zu Ehren seiner (flavischen) Familie herausgebracht (s. dagegen S. 558); aber Duruy weiß nicht bloß von angeblicher Erlaubniß sondern auch von einem begleitenden kaiserlichen Befehl, daß dieser Constantintempel ja nicht durch christliche Ceremonien oder Opfer entweiht werde, (contagiosa superstitio soll im Munde des ad hoc von Duruy creirten heidnischen Secretärs des Kaisers das Christenthum sein!). Es versteht sich von selbst, daß ihm Constantins Zierbauten in seiner Hauptstadt für kostbare Statuen, wie die Dioskuren, véri-

tables édicules sind, daß der Herrscher mit seinem Gesetze gegen unberechtigte Benachtheiligung heidnischer Priesterkollegien in Afrika (S. 592) den Flamines eine Gunstbezeugung gewährt, die seine christliche Religiösität in Frage stellt, daß er daselbst die Einsetzung heidnischer Sacerdotien zu seiner Ehre „autorisirt," wovon doch kein Wort in den Quellen steht (591), daß er die Tyche zu Constantinopel mit „Acten der Gottesverehrung" auszeichnen läßt (589) u. s. w.

Von der Beibehaltung des Titels pontifex maximus durch Constantin und seine Nachfolger sagt Duruy, der katholische Episcopat habe vierundsechzigjährige Anstrengungen erfolglos dagegen gemacht. Wo sind die Belege für einen solchen Kampf, bei welchem er den Herrschern eine heidnische Ausdeutung des Titels unterschiebt, die ihnen thatsächlich fremd war? — Großes Gewicht legt der Verfasser auf die neuen Entdeckungen bezüglich des Monogramms Christi und des Labarum. Er meint im Anschluß an Rapp (Das Labarum und der Sonnenkultus; Jahrb. d. Vereines von Alterthumsfreunden im Rheinlande H. 39 und 40, Bonn 1866) zeigen zu können, wegen des häufigen Vorkommens ähnlicher Zeichen im Gebiete des heidnischen Cultus sei dem von Constantin 312 im Heere eingeführten Symbol ein specifisch christlicher Sinn nicht zuzuerkennen. Ich habe von diesen Versuchen des Nachweises einer sog. Neutralität des Labarum oben nicht gehandelt; es waren nur die vorgeblichen positiven Beweise gegen die Christlichkeit Constantins zu berücksichtigen, nicht die Belege für dieselbe (und dahin gehören nach wie vor Monogramm und Labarum) zu erörtern. Ich will mich auch jetzt mit der Anführung einer Stelle von Brieger begnügen, den Duruy hier leider nicht benützt. „Die noch immer beliebte Annahme," so faßt dieser sein Urtheil über die „in ihren Hauptergebnissen verfehlte Abhandlung" von Rapp zusammen, „das Monogramm sei ein zweideutiges Symbol, es sei auch einer allgemein heidnischen Ausdeutung fähig gewesen, sofern das Kreuz seit alten Zeiten auch in dem Sonnencultus, der sich gerade in den Tagen Constantins der weitesten Verbreitung erfreute, seine Stelle gehabt habe, ist eine ansprechende (!) aber haltlose Hypothese" (S. 39).

Als Katholik stellt man sich fast die Frage, wie denn auch nur auf dem Boden der Geschichte die Möglichkeit einer Verhandlung

mit Gegnern übrigbleibt, die gleich Duruy in der constantinischen Zeit eine religiöse Bewegung zu finden im Stande sind, durch welche „nach so vielen blutigen Irrungen Christen und Heiden sich geistig einander nahe kommen, und wobei die Heiden an die Stelle der Vielheit ihrer Götter den einen obersten Gott der Philosophie setzen, die Christen aber aus ihren drei geeinten göttlichen Personen einen einzigen Gott bilden.“ An dieser so entstandenen divinitas hätte der Kaiser nach Duruy gehalten, bis er seit 324 die unklare Mischung mehr und mehr zu Gunsten der an die Herrschaft kommenden christlichen Orthodoxie verließ. „Die historische Kritik,“ sagt er an einer andern Stelle, „welche an die Beharrlichkeit der Naturgesetze glaubt, hat die Verhandlungen über Wunder geschlossen.“ Sie hat mit der Legende von der Kreuzeserscheinung nichts zu schaffen. Der Schlagbaum, welcher hier so feierlich und förmlich im Namen der Kritik vor der Frage nach der Thatsächlichkeit des berühmten Ereignisses beim Zuge gegen Maxentius herabgelassen wird, soll mich nicht abhalten, das Feld dieser Frage demnächst zu betreten und wenigstens die kritischen Einwände gegen das Wunder, mit denen man jene Verwahrung dignitatis gratia zu begleiten pflegt, eingehend zu erörtern.

Die Gewohnheiten gegen die Disziplinardekrete des Trienter Konzils.

Von Joseph Biederlack S. J.

Zweiter Artikel.

§. 4. Die Konstitutionen Pius IV. Die Klausel Sublata.

22. Die älteren Kanonisten berufen sich zur Stütze ihres ungünstigen Urtheils über die Gewohnheiten gegen das Trienter Konzil ausschließlich auf die Konstitutionen Pius IV., welche dieses Konzil bestätigen und über die Durchführung seiner Vorschriften Verordnungen erlassen. Hier können vier solche päpstliche Erlasse in Betracht kommen. Der erste ist die Konsistorialbulle „Benedictus Deus“ vom 26. Januar 1564, durch welche die im geheimen Konsistorium desselben Tages vorgenomme Bestätigung des Konzils promulgirt und wiederholt wird. Ihr Inhalt ist kurz folgender: Im Eingange preiset der Papst die Güte Gottes, welcher inmitten der schweren Bedrängnisse, die über die Kirche hereingebrochen sind, ihr Trost und Hülfe gebracht hat. Die Beobachtung der Trienter Dekrete wird allen zur Pflicht gemacht, die Interpretation derselben dem heiligen Stuhle vorbehalten. Am Schlusse irritirt der Papst alles, was gegen diese Verordnung geschieht, bestimmt die Weise der Promulgirung dieser Bulle und setzt fest, unter welchen Bedingungen den Abschriften derselben die gleiche Auktorität wie dem Original zukommen solle.

Hernach stellte sich Unsicherheit heraus, wann die Trienter Dekrete zu verpflichten angefangen hätten, ob vom Tage der Promulgation oder erst nach Ablauf einer gewissen Frist, während

welcher sich die Kenntniß derselben über die ganze Kirche verbreiten kann. Dieser Ungewißheit ein Ende zu machen, ließ die Menge und Wichtigkeit der Dekrete sehr räthlich erscheinen und deßhalb bestimmte Pius IV. in einer zweiten Bulle „Sicut ad sacrorum“ vom 18. Juli 1564, der erste Mai desselben Jahres 1564 habe als der Tag zu gelten, an welchem die Trienter Bestimmungen für die ganze Kirche bindende Kraft angenommen hätten; so solle, setzt er hinzu, überall geurtheilt und jedes andere Urtheil für null und nichtig angesehen werden.

Am 2. August desselben Jahres folgte der Motus proprius „Alias nos“ desselben Papstes, in welchem er eine Kommission von acht Kardinälen einsetzte, zur Ueberwachung der Behörden der römischen Kurie, auf daß die früheren päpstlichen Verordnungen sowie die Trienter Dekrete von denselben in ihrer amtlichen Thätigkeit genau befolgt würden. Aus dieser mit bloßer executiver Gewalt ausgerüsteten Kommission entwickelte sich in ganz kurzer Zeit die Kongregation, welche jetzt den Titel führt: S. Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini interpretum.

Bezüglich der Ausführung der Konzilsdekrete konnte es wenigstens für manche Fälle zweifelhaft sein, ob und in wie weit die Privilegien, welche im Laufe der Zeit von den römischen Päpsten einzelnen Personen oder kirchlichen Kommunitäten oft unter der stärksten Versicherung eines immerwährenden Bestandes verliehen waren, durch die Trienter Beschlüsse, welche vielfach speziellen Bestimmungen und Privilegien derogiren, aufgehoben seien. Auch diese Rechtsunsicherheit zu beendigen, hob Pius IV. in der Bulle „In principis Apostolorum“ vom 17. Februar 1565 alle unter was immer für einer Form und Klausel an wen immer, selbst an fürstliche Personen, ertheilten Privilegien und Ausnahmsbestimmungen, welche mit dem Tridentinum nicht in Einklang zu bringen waren, vollständig auf; erklärte alles, was etwa dennoch mit Berufung auf die kassirten Privilegien in Zukunft geschehen sollte, sowohl für das innere als das äußere Forum für nichtig, und befahl allen Richtern, diesen Erlaß, nicht aber die aufgehobenen Privilegien zur Norm ihrer Urtheile zu nehmen. Betreffs dieser letzteren Bulle ist noch zu bemerken, daß die aufzuhebenden partikulären Bestimmungen, um allen Zweifel auszuschließen, mit speziellen Namen angeführt werden: „omnia et singula privilegia, exemp-

tiones, immunitates, facultates, dispensationes, conservatoriae, indulta, confessionalia, mare magnum et aliae gratiae" — eine Aufzählung, welche in dem Erlaß viermal wiederholt wird; der partikulären Gewohnheiten hingegen geschieht keine Erwähnung. Daher kann man sich gegen diese auf die in dieser Bulle geschehene Aufhebung nicht berufen.

23. Unter diesen vier päpstlichen Erlassen sind es vorzüglich der erste und der letzte, welche gegen die in Rede stehenden Gewohnheiten angezogen werden, und zwar sind es nicht die Konstitutionen selbst oder ihr Körper, sondern vielmehr die am Schlusse derselben befindlichen Zusätze, Klauseln genannt, auf welche man sich beruft. In der Bulle „In principis Apostolorum" finden sich die beiden, wie wir weiter unten noch sehen werden, durchaus nicht ungewöhnlichen Klauseln: .... ita per quoscunque locorum ordinarios aliosque judices et commissarios quavis auctoritate fungentes etiam sanctae Romanae ecclesiae cardinales, sublata eis et eorum cuilibet quavis aliter judicandi facultate, in utroque foro judicari et definiri debere, ac quidquid secus a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter attentari contigerit, irritum et inane decernimus. Hingegen trägt die Konstitution „Benedictus Deus" nur den letzteren dieser Zusätze: decernentes irritum et inane, si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari. Der Grund, warum in dieser letzteren Bulle der die Richter angehende Zusatz ausgelassen wurde, ist zweifesohne darin zu suchen, daß jede Erklärung der Trienter Beschlüsse, sowohl die richterliche als die doktrinäre darin verboten wurde, somit ein spezielles die Richter betreffendes Verbot, wie es die erste Klausel enthält, nicht mehr nöthig war.

Die Berufung auf diese Klauseln ist von vielen neueren Kanonisten, welche trotzdem ein allgemeines Verdikt über die Gewohnheiten gegen das Tridentinum aussprechen, fallen gelassen; andere aber halten sie noch fest. Alle, welche diese Gesetzeszusätze in's Feld führen, haben einen zweifachen Beweis zu liefern, zuerst den, daß dieselben nicht nur auf die päpstlichen Konstitutionen sich beziehen, denen sie unmittelbar beigegeben sind, sondern daß sie ihre Kraft auf alle Trienter Disziplinargesetze äußern; sodann den zweiten, daß diese Zusätze die Bildung rechtskräftiger Gewohnheiten hindern.

Diese Berufung würde daher schon hinfällig sein, wenn nur die Haltlosigkeit des einen oder des andern Beweises festgestellt wäre. Indeß wollen wir doch der Vollständigkeit halber sehen, ob irgend eine dieser Behauptungen hinlänglich begründet ist.

24. Die Konstitution „Benedictus Deus" enthält, wie gesagt die Klausel: Decernimus irritum, quidquid secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari. Mit diesem Zusatze soll alles irritirt werden, was gegen dasjenige geschieht, worauf die Klausel sich bezieht. Es kommt also auf den Sinn des Ausdruckes super his an. Bezieht sich derselbe auf alle Dekrete des Trienter Konzils, oder geht er nur zurück auf den Inhalt der Bulle, daß nämlich alles null und nichtig sei, was davon ausgeht, daß das Trienter Konzil nicht in der gehörigen Weise vom Papste bestätigt sei, und daher den Trienter Verordnungen die Gesetzeskraft abgehe? Wie verschieden diese beiden Bedeutungen sind, liegt auf der Hand. Die Ansicht derjenigen, welche diese Klausel auf das ganze Trienter Konzil sich zurückbeziehen lassen, hält dafür, daß das Vorhandensein derselben in dieser Konstitution dieselbe Wirkung habe, wie wenn sie jedem einzelnen Kapitel einer jeden der 25 Sitzungen besonders angehängt wäre, so daß durch sie alle Trienter Verordnungen aus der Klasse der bloß gebietenden oder verbietenden Gesetze in die der irritirenden eingereiht würden. [1]) Nach der andern Ansicht sind auch sehr viele der Trienter Bestimmungen irritirende Gesetze, aber sie sind es nicht durch diese Klausel geworden, sondern die Konzilsväter haben sie als solche gegeben und der Papst hat sie als solche bestätigt. — In der Konstitution „In principis Apostolorum" befinden sich, wie gesagt, beide Klauseln. Es kehrt rücksichtlich ihrer dieselbe Frage wieder. Beziehen sich dieselben nur auf die Bulle, daß alle

[1]) So sagt Benedict XIV. Inst. eccl. LX. n. 7: „Illa Constitutio „Benedictus Deus" abrogat omnia, quae Tridentinae synodo contraria esse videntur ideoque singula ejusdem concilii capita complectitur ac nullius momenti efficit consnetudines, quae leges aliquas in iisdem capitibus praescriptas violent." Pitonius spricht von einem „decretum irritans quo munitur concilium Tridentinum et constitutio s. m. s. Pii V. De controv. patr. alleg. V. n. 6; ebenso sagt Pignatelli tom I. consult. 134 n. 16: „Concilium Tridentinum habet decretum irritans."

richterlichen Urtheile sowie alles, was auf den kassirten Privilegien, Exemptionen u. s. w. beruht, null und nichtig sei, oder soll alles was wie immer, sei es durch richterliche Urtheile, sei es auf andere Weise gegen das Trienter Konzil geschieht, für ungültig und werthlos erklärt werden?

Die erstere Ansicht, daß in den beiden Konstitutionen die genannten Klauseln sich nach dem angegebenen Sinne auf die Erlasse selbst beziehen, halten wir für ebenso begründet, als die zweite. Denn vorerst bringen die, welche dieselben auf alle Trienter Dekrete sich zurückbeziehen lassen, keinen Beweis für ihre Behauptung; sie versuchen ihn gar nicht. Weder bei de Luca, noch bei Pitonius, noch Pignatelli oder Benedikt XIV. kommt ein Wort zum Beweise dieser Ansicht vor; sie stellen dieselbe als selbstverständlich hin. Wohl berufen sie sich auf einige Entscheidungen der römischen Rota, aber nicht auf solche, welche diesen Satz darthun, sondern gewisse Gewohnheiten gegen diese Klauseln nicht zulassen. Bedarf aber diese Ansicht so wenig eines Beweises, daß man sich sogar jeden Versuch ersparen kann? Uns scheint das nicht. Die Zurückbeziehung der Klauseln auf den Inhalt des Trienter Konzils ist durch nichts geboten. Sie behalten ihre Bedeutung und ihre Kraft vollständig, wenn man dieselben auf die Konstitutionen, in denen sie sich finden, allein bezieht. Durch die Bulle „Benedictus Deus“ wird das Trienter Konzil neuerdings approbirt, diese Approbation öffentlich bekannt gemacht; es wird durch die beigefügte Klausel ausdrücklich das irritirt, was auf dem Urtheile beruht, als sei diese Bestätigung und Promulgation nicht in der richtigen Weise erfolgt, als haben die Trienter Disciplinardekrete noch keine gesetzliche Geltung. Es könnte freilich der Fall eintreten, auch wenn die Klausel in der Konstitution sich nicht fände, daß ein derartiges Urtheil von selbst schon ungültig wäre; allein es ist dieses nicht immer nothwendig. [1]) Jedoch selbst wenn ein derartiges Urtheil unter allen Umständen der Rechtskraft beraubt wäre, ließe sich der Klausel ein gewisser Werth doch noch nicht absprechen. Sie wäre dann eine ausdrückliche Bestätigung desjenigen, zu dessen Erkenntniß man sonst nur durch Anwendung der allgemeinen kirchen-

[1]) Wann ein contra jus constitutionis gefälltes Urtheil durch sich selbst ungültig ist, s. bei Schmalzgruber tit. De sententia et re judicata n. 413.

rechtlichen Bestimmungen auf den vorliegenden Fall, also schlußweise gelangen kann. Wer die am Schlusse der päpstlichen Konstitutionen seit mehreren Jahrhunderten gehäuften Nebenverordnungen etwas verfolgt, würde sich wundern, wenn er in dieser so wichtigen und feierlichen Konstitution nicht diese Klausel vorfände, auch ohne daß sie sich auf das ganze Trienter Konzil zurückbezöge. Das Nämliche gilt von der andern Bulle, welche „In principis Apostolorum“ beginnt. Durch sie werden die Exemtionen, Privilegien u. s. w. für nichtig erklärt, welche mit dem Tridentinum nicht übereinstimmen. Die Beziehung der Klauseln auf die Trienter Beschlüsse selbst ist in dieser ungemein gezwungen, da in den den Klauseln vorangehenden Sätzen der Privilegien u. s. w. oft Erwähnung geschieht, der Trienter Beschlüsse immer nur indirekt und im Vorbeigehen gedacht wird. Auch hier würde die Nichtigkeit der Urtheile und aller Handlungen, welche auf den kassirten Privilegien beruhen, auch ohne die beigefügten Klauseln sicher sehr oft eintreten; aber diese wären auch dann wieder die feierliche und ausdrückliche Aussage des Schlusses, zu dem man sonst auch durch einfache Folgerung aus einem allgemeinen Grundsatze gelangen könnte.

25. Noch ein weiterer Grund läßt sich, wie uns scheint, nicht ganz mit Unrecht gegen die Ansicht der oben genannten Auktoren geltend machen. Es ist allgemein angenommen, daß den päpstlichen Konstitutionen, welche mit den Klauseln, die uns hier beschäftigen, versehen sind, schwerer durch einen spätern Erlaß derogirt wird, als denen, welche diese Klauseln nicht tragen. Ja sie bewirken, daß entweder der Konstitutionen behufs ihrer Derogirung spezielle Erwähnung geschehen, oder der spätere Erlaß noch stärkere (fortiores) Klauseln enthalten muß, durch welche die Derogirung geschieht. Als solche führt Barbosa unter andern die Klauseln: Ex certa scientia, motu proprio, de plenitudine potestatis und andere an.[1]) Beziehen sich nun die Zusätze Sublata und Decernimus irritum auf alle Dekrete des Trienter Konzils, so müßte man annehmen, es werde diesen Dekreten gleichfalls nur schwer derogirt, es bedürfe zur Aufhebung einer Trienter Verordnung der ausdrücklichen Er-

[1]) De clausulis usufrequentioribus claus. XL. n. 7—10. Vgl. Anton. Gabriel De clausulis concl. III. n. 4 sq.: Decretum irritans ligat etiam ipsum Papam .... Interponens decretum potest venire contra

wähnung derselben oder doch einer stärkeren Klausel in dem Erlasse, durch den diese Aufhebung erfolgen soll. Das gerade Gegentheil aber ist die unter den Kirchenrechtslehrern allgemeine Ansicht, deren Vertheidiger auch diejenigen sind, welche die irritirenden Klauseln auf das ganze Trienter Konzil wollen ausgedehnt wissen. Es ist allgemein angenommen und vollkommen sicher, daß eine Trienter Verordnung durch den einfachen Willensausdruck des Papstes ohne irgend eine Klausel und ohne spezielle Erwähnung dieser Verordnung dann schon aufgehoben wird, wenn der Papst ein Gesetz erläßt, welches mit dieser Verordnung in Widerspruch steht.[1] Diese ihre Behauptung stützen die Kanonisten auf das letzte Kapitel der 25. Sitzung, in welchen die Konzilsväter erklären, daß der Papst ihre Dekrete vollkommen frei abrogiren könne.[2] Wenn nun aber der Papst in der Bestätigungsbulle des Konzils alle Dekrete desselben mit den genannten Klauseln versehen hätte, so wäre durch diese dennoch die rechtliche Wirkung herbeigeführt, daß den Trienter Verordnungen nur, falls sie speziell genannt werden, oder durch stärkere Klauseln derogirt wird.

Aus diesen Gründen scheint es vollkommen hinreichend zu sein, wenn man die erwähnten Zusätze lediglich in so weit auf alle Trienter Dekrete sich zurückbeziehen läßt, als die Bestätigung alle be-

---

illud et actus valet, quando facit motu proprio; vel, si facit ad instantiam partis, faciat ex certa scientia, cum clausula derogatoria ipsius decreti.

[1] Atque haec est sententia, in quam post longas disputationes communi consensu convenerunt tum abbreviatores cancellariae apostolicae et rotae Romanae auditores tum etiam congregatio cardinalium concilii Tridentini interpretum. Bened. XIV. De syn. dioeces. l. XIII. c. 24 n. 23. Vgl. die authentische Erklärung hierüber von Pius V. im Motus proprius „Quum plerumque" bei Garcias De beneficiis p. IV. c. V. n. 33. Fagnanus in cap. Nulla De concessione praebendae n. 86.

[2] Postremo sancta synodus omnia et singula sub quibuscunque clausulis et verbis, quae de morum reformatione atque ecclesiastica disciplina tam sub fel. rec. Paulo III. ac Julio III., quam sub beatissimo Pio IV. pontificibus maximis in hoc sacro concilio statuta sunt, declarat ita decreta fuisse, ut in his salva semper auctoritas sedis apostolicae et sit et esse intelligatur. Sess. XXV. c. 21.

trifft und alles was davon ausgeht, als sei irgend eine Verordnung nicht hinreichend approbirt, für null und nichtig erklärt wird.

Indeß so sehr dieses einleuchten mag, und wenngleich mehrere der neueren Kanonisten die Berufung auf diese Klauseln zum Zwecke der Bekämpfung sämmtlicher Gewohnheiten gegen das Tridentinum aufgegeben haben, müssen wir doch zur vollkommenen Lösung unserer Frage auf die Stellung eingehen, welche diese Klauseln den Gewohnheiten gegenüber einnehmen. Da jedoch die Klauseln nicht gerade zu den interessantesten Partien des Kirchenrechtes gehören, so werden wir uns hiebei so kurz als möglich fassen, um die Haltung der Konzilskongregation und der römischen Kurie überhaupt den in Rede stehenden Gewohnheiten gegenüber gleichfalls eingehend besprechen zu können.

26. Es ist selbstverständlich, daß Richter sich in ihren Urtheilen an die Gesetze halten müssen. Sie sind aufgestellt Recht zu sprechen; das ist aber das Recht, was die Gesetze enthalten. Nichts destoweniger ist es ständige Gewohnheit in der kirchlichen Gesetzgebung geworden, am Schlusse der Erlasse die Richter auf diese Pflicht aufmerksam zu machen. Der Gebrauch ist uralt und er mag wie so mancher andere aus der römischen Gesetzgebung in die kirchliche übergegangen sein [1]) Es hat sich eine stehende Formel entwickelt, mit welcher dieses geschieht. Dieselbe kehrt schon seit mehreren Jahrhunderten in allen päpstlichen Erlassen von etwas größerer Bedeutung wieder, sie mögen für die ganze Kirche oder für einzelne Distrikte oder nur für einzelne Personen gegeben sein. Diese Formel ist eben die Klausel Sublata, welcher man die Verhinderung gegentheiliger Gewohnheiten zuschreibt. Indeß ist hiemit ihre Bedeutung noch nicht erschöpft.

Ein bedeutender formeller Vorzug eines Gesetzes ist seine Klarheit, die weder über den Sinn desselben, noch über seine Ausdehnung einen Zweifel aufkommen läßt. Es ist die Pflicht der Gesetzgeber auch auf diese Seite der Gesetze die gebührende Rücksicht zu nehmen und den nothwendigen Fleiß zu verwenden. Indessen ist es dem Menschen trotz aller Bemühungen nicht gegeben, stets so klar und durchsichtig seinen Willen kundzugeben, daß nicht manchmal, ja sogar oft über den Sinn und die Ausdehnung des

---

[1]) Cf. l. Tanta 2. C.: De veteri jure enucleando.

Gebotes und des Gesetzes sich Zweifel ergeben. Ganz richtig sagt Suarez De legibus l. VI. c. 1. n. 1.: „Haec est humana conditio, ut vix possit homo tam perspicuis verbis sensum suum explicare, quin ambiguitates et dubia nascantur, praesertim quia lex humana loquitur breviter et in generali, et in applicatione ejus ad varios casus in particulari oriuntur frequenter dubia.“ [1]) Da es andererseits auch unmöglich ist über jeden, selbst den gegründetsten Zweifel eine authentische Interpretation einzuholen, so räumen alle Gesetzgebungen den Richtern eine gewisse Vollmacht zur Erklärung der Gesetze ein. Daher zählt denn auch die Glosse zu cap. 1. De postulatione Praelatorum v. Interpretatus unter den vier Arten der Interpretation der kirchlichen Gesetze und Erlasse die richterliche auf, und nennt sie eine particularis et necessaria, da sie nur für den betreffenden Rechtsfall welcher entschieden wurde, Geltung hat, von den beiden streitenden Parteien aber ebensowohl angenommen werden muß, als das Urtheil, welches auf ihr sich gründet. Die Vollmacht des Richters muß daher auch ebenso weit sich ausdehnen, als der Zweifel, d. h. er muß sowohl über den etwa dunkeln Sinn des Gesetzes als über dessen Ausdehnung urtheilen können. Jedoch wird es sich selten ereignen, daß der Richter zur Fällung eines Urtheiles auf seine Auffassung ausschließlich angewiesen ist, da ihm gewöhnlich gerichtliche Präcedenzfälle, gelehrte Kommentare der Gesetzbücher oder die Gewohnheit zu Hülfe kommen. Bei neuen oder ganz partikulären Verordnungen könnte er freilich leichter einer solchen Stütze entbehren. Daß dieses Urtheil hingegen nicht willkürlich sein darf, sondern durch alle Mittel einer genauen Untersuchung, für welche dieselben Regeln wie für die wissenschaftliche Erklärung gelten, und mit derselben Gewissenhaftigkeit wie die Untersuchung des Thatbestandes, welcher die Erklärung des Gesetzes erheischt, erstrebt werden muß, ist von selbst einleuchtend. [2]) Wie nun aber der Papst als oberster Richter und Gesetzgeber die Jurisdiktion der ihm untergeordneten Richter ein-

---

[1]) Vgl. cap. Quia nonnunquam 2. De verb. signif. Extrav. Joh. XXII., mit Bezug auf c. Exiit 3. De verb. signif. in 6.

[2]) Die Kurfisten behandeln die Interpretation vorzüglich beim tit. De constitutionibus (I. 2) und tit. De privilegiis (V. 33). Vgl. § 8.

schränken, die Entscheidung verschiedener Rechtsfälle civil- oder strafrechtlichen Charakters sich selbst oder einem andern von ihm bestellten Richter vorbehalten kann, so ist derselbe auch befugt, der Interpretationsvollmacht der Richter gewisse Schranken zu setzen, wofern er das zur bessern Pflege der Gerechtigkeit für zweckdienlich erachtet.

27. Außer der Mahnung nun, genau an den Sinn des Gesetzes sich zu halten, finden die Kanonisten eine solche Einschränkung der Interpretationsvollmacht in der Klausel Sublata. Wenn der Erlaß, dem die Klausel beigegeben ist, zu einem Zweifel über Sinn und Ausdehnung keine Veranlassung bieten, so hat auch die Tragweite des Zusatzes keine weitere Schwierigkeit; er verbietet dann nur gegen die offen vorliegende Verordnung eine Entscheidung zu treffen. Sollte sich durch den Erlaß Jemand in seinem Rechte verletzt glauben und bei der ihm vorgesetzten richterlichen Behörde auf eine Entscheidung gegen denselben antragen, so dürfte diese nicht einmal die Klage annehmen; [1]) es bliebe ihr nichts übrig als um die Gnade der sog. aperitio oris, welche vom Papste auf Antrag der signatura gratiae ertheilt wird, nachzusuchen. [2]) Erst nach Bewilligung dieser kann sie die Klage gültig annehmen und dann nach Gutbefinden entscheiden. — Wenn aber über den Sinn oder die Ausdehnung des Erlasses Ungewißheit den Richter befällt, so läßt sich aus dem scharfen Verbote, gegen das Gesetz eine Entscheidung zu treffen, auf den Willen des Papstes schließen, daß hier mehr Vorsicht als sonst angewendet, und eher um authentischen Aufschluß angesucht werde. Jedoch da dieses nicht nur die Erledigung der obschwebenden Rechtssache verschleppt, sondern auch mit manchen Schwierigkeiten verbunden ist, so kann diese

---

Reiffenstuel tit. De constitutionibus §. XVI. n. 382 ss., De privilegiis §. V. n. 92 ss.

[1]) Ein Antrag auf Ungültigkeitserklärung des Erlasses wegen subreptio oder obreptio bleibt aber gestattet. Dieser wird erst ausgeschlossen durch die Klausel: Quod de subreptione vel obreptione dici non possit. Garcias l. c. p. VI. cap. III. n. 87.

[2]) Barbosa l. c. n. 3: Haec clausula claudit os judici et illi tollit facultatem aliter judicandi, et non valet pars, quae venit contra literalem intellectum, audiri, nisi obtenta ab ipsomet summo pontifice in signatura gratiae oris aperitione.

Pflicht nicht bei jedem Zweifel eintreten. Barbosa, Kard. Petra, Kard. De Luca und andere stellen, auf die gewöhnliche Praxis vor allem der römischen Kurie und die Lehre der Kanonisten sich stützend, mehrere Regeln auf, welche wir indessen nur kurz anzuführen haben, da ein tiefes Eingehen auf sie zur Lösung der uns beschäftigenden Streitfrage unnöthig ist. Wenn der Sinn des Erlasses klar ist, aber über die Ausdehnung desselben auf die klagende Person oder die anhängig gemachte Rechtssache ein Zweifel besteht, so kann der Richter unter Zuhülfenahme der gewöhnlichen Erklärungsregeln die Ausdehnung entscheiden, ohne rekurriren zu müssen an den Papst. Rührt indessen die Frage über die Ausdehnung von einer Dunkelheit des Sinnes des Erlasses her, dann tritt außerhalb der römischen Kurie auch noch nicht die Pflicht ein, um Aufklärung an den authentischen Interpreten sich zu wenden; die Richter der römischen Tribunale aber haben allerdings den Papst „uti legem animatam praesentem," wie Kard. Petra sagt, anzugehen. Besteht aber die Dunkelheit lediglich über den Sinn des Erlasses, so daß der Richter über diesen entscheiden muß, dann hat er sich, wo immer auf dem Erdkreise er weile, der Entscheidung zu enthalten und mit schuldiger Unterwürfigkeit sich die Erklärung zu erbitten. [1]) Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß alles dieses nur bei sehr ernsten Zweifeln, nicht bei jeder geringen Schwierigkeit eintritt. Jedoch lobt Kard. Petra Diejenigen, welche um die Gültigkeit ihrer Entscheidungen nicht in Frage zu stellen, nicht lange zögern mit dem Rekurs an die päpstliche Signatur. Endlich bemerken wir noch, daß die Klausel die Kompetenzentziehung ausspricht zu einem Urtheile gegen den gesetzlichen Erlaß, und daher

[1]) Non tamen prohibetur (per hanc clausulam) quin judices valeant decidere casum non esse comprehensum .... Verum praedicta non sunt ita universaliter recipienda; quia praedicta procedere possent in casu literalis non comprehensionis, ita ut nulla sit necessaria cognitio judicis nisi pura declaratio materialis .... secus autem si requireretur aliqua cognitio necessaria, quia tunc possent etiam in tali casu praedicta procedere extra curiam, ubi facilis non sit recursus ad principem; secus autem dicendum est in curia, nam tunc debet recurri ad Papam uti legem animatam praesentem, et sic nefas est recurrere ad alias rationes interpretativas. Card. Petra Commentaria ad constit. apost. tom. III. Constit. XII. Clementis IV. n. 15 ss.

auch diejenigen trifft, denen derselbe gar nicht zur Kenntniß gekommen ist; daß aber jene, welche wissentlich ihn außer Acht lassen, als Usurpatoren einer ihnen nicht zustehenden Gewalt bestraft werden können. [1])

28. Nach dieser Darstellung kann man sich unschwer ein Urtheil darüber bilden, in welche Beziehung die mit dieser Klausel versehenen Konstitutionen zu den wider sie sich bildenden Gewohnheiten treten. Suarez bemerkt ganz richtig, man müsse genau unterscheiden zwischen drei Arten der Einschränkung des Gewohnheitsrechtes, nämlich der Aufhebung einer bestehenden Gewohnheit, dem Verbote der Bildung einer neuen, und der Verwerfung oder Reprobirung einer Gewohnheit. [2]) Für alle drei Arten finden sich in der kirchlichen Gesetzessprache stehende Ausdrücke, die genau auseinander zu halten sind. Die Klausel Non obstante quacunque consuetudine hebt eine dem Erlaß entgegengesetzte Gewohnheit von gewöhnlicher Dauer auf; tritt der Zusatz etiam immemorabili (non obstante quacunque consuetudine etiam immemorabili) hinzu, so wird durch sie auch die unvordenkliche Gewohnheit abgeschafft. Jedoch beschränkt weder die erste noch die zweite Form der Klausel die Bildung und Rechtskrafterlangung einer neuen Gewohnheit auch von nur gewöhnlicher Dauer, noch viel weniger verwerfen sie solche Gewohnheiten als Mißbräuche oder Verderbnisse. Diese, bereits bestehende Gewohnheiten aufhebende Klauseln sind gar nicht selten. — Weniger oft findet sich der Zusatz, welcher die Bildung einer neuen Gewohnheit verbietet. Während von den eben berührten Klauseln nur die bereits bestehenden Gebräuche getroffen werden, ohne daß sie das Entstehen neuer hindern, läßt dieser Zusatz die bereits vorhandenen Gewohnheiten intakt, und betrifft ausschließlich die nach Erlaß des Gesetzes sich bildenden. Doch geben sich die Kanonisten keinem Zweifel hin, daß auch er die Rechtskrafterlangung einer neuen Gewohnheit nicht gänzlich hintanhalte. Sie bestimmen seine Tragweite dahin, daß er die Nothwendigkeit einer längeren Zeitdauer herbeiführe, während welcher der Gebrauch muß bestanden haben, daß er Gesetzeskraft erlange. Das läßt sich als vollkommen

---

[1]) Barbosa l. c. n. 8, 9.

[2]) Suarez l. c. l. VII. c. 19 n. 18 ss; Pirhing tit. De consuetudine n. 65 ss.

sicher hinstellen, daß dem Verbote einer gegengesetzlichen Gewohnheit doch durch einen unvordenklichen Gebrauch derogirt werde.[1]) — Die bedeutendste Beschränkung des Gewohnheitsrechtes geschieht durch Verwerfung der Gewohnheiten als Mißbräuche oder Verderbnisse. Ihr gegenüber verliert nicht nur die bereits bestehende Gewohnheit alle Rechtskraft, und daher schließt diese Klausel die Zusätze der eben berührten ersten Art in sich; sie hindert auch die Bildung einer neuen Gewohnheit, und hat dadurch die Wirkung der Klausel der zweiten Art. Diese Verhinderung ist aber so umfangreich, daß auch ein hundertjähriger Bestand und darüber dem Gebrauche keine Rechtskraft verleiht. Nur wenn die Aenderung der Umstände eine derartige ist, daß der Grund, warum der Gesetzgeber sich bewogen fühlte, die Gepflogenheit als Unsitte und Mißbrauch zu brandmarken, wegfällt, kann auch gegen diese Klausel eine Gewohnheit Rechtskraft erlangen. In diesem Falle hört der Grund des Gesetzeszusatzes, und somit dieser selbst auf.[2])

29. Gehört nun die Klausel Sublata in eine dieser angeführten drei Klassen? Und welche Stellung nimmt sie ein den bestehenden oder nach Erlaß des Gesetzes sich bildenden Gewohnheiten gegenüber? Wenn der Papst den Richtern verbietet gegen den von ihm ausgegangenen Erlaß zu urtheilen, so hat dieses Verbot offenbar nur dort Geltung, wo der Erlaß selbst gesetzliche Kraft hat. Ist in demselben der konträren, in einzelnen Gegenden bestehenden Gewohnheiten keine Erwähnung gethan, so haben die Richter für diese Gegenden nach dem dort geltenden Rechte zu urtheilen, der Erlaß und die Klausel entziehen den partikulären Gewohnheiten ihre Berechtigung nicht. Es hebt daher die Klausel Sublata die bereits bestehenden Gewohnheiten nicht auf. Auch eine Reprobirung, das heißt Verurtheilung eines gegentheiligen Gebrauches als Verderbniß läßt sich in ihr nimmermehr finden. Aber vielleicht das Verbot der Bildung einer gegentheiligen Sitte? Selbst dieses nicht. Ihre ganze Tragweite besteht darin, daß sie in etwa diese Bildung erschwert, indem sie dazu dient, die Handhabung des Gesetzes, dem sie beigegeben ist, in der gerichtlichen Praxis noch sicherer zu stellen, als es sonst der Fall wäre. Zudem dient sie als Beweis,

---

[1]) Reiffenstuel tit. De consuet. n. 47; Suarez l. c. n. 21 ss.

[2]) Vgl. im vorigen Artikel n. 21 (S. 469 ff.).

daß der Papst auf die genaue Durchführung seines Gesetzes besonderes Gewicht legt, und macht so die von Gott gesetzten Hüter der Kirchengesetze aufmerksam, daß sie der Bildung entgegengesetzter Gebräuche mit schärferer Wachsamkeit und noch größerem Ernste als sonst, begegnen sollen.

Es findet sich ferner diese Klausel auch solchen Gesetzen und Erlässen beigegeben, welche schon ihrer Natur nach zu gerichtlichem Einschreiten wenig Veranlassung bieten. Entsteht daher ihnen gegenüber eine Gewohnheit, welche die genügende Zeit währt und mit allen sonstigen Erforderniſſen ausgerüstet ist, so kann die Klausel Sublata die Rechtskrafterlangung derselben offenbar nicht hindern. Aber auch in anderen Fällen kann trotz dieser Klausel eine gegentheilige Gewohnheit entstehen, wofern durch irgend einen Zufall während der ganzen Zeit, welche die Gewohnheit zu ihrer Rechtskrafterlangung bedarf, keine auf sie bezügliche Rechtsfrage anhängig gemacht wurde und sonach keine Unterbrechung der Gewohnheit erfolgen konnte. Setzen wir endlich noch hinzu, daß eine Vorschrift, welche für die kirchlichen Richter und Gerichte gegeben ist, wohl auch, wie es scheint, durch einen gegentheiligen Gerichtsgebrauch wieder aufgehoben werden kann. Nach dem kirchlichen Rechte, das sich auch hier eng an das römische Recht anschließt, ist der sog. stilus curiae fähig, ein Gesetz in derselben Weise, wie die Gewohnheit es thut, zu interpretiren. [1]) Darnach betrachtet man den Kurialstil als eine besondere Art der Gewohnheit. Konsequenter Weise muß man dann auch zugeben, daß die Gerichte ebenfalls Gewohnheiten, die außerhalb der Gesetze stehen ja gegen dieselben sind, annehmen können. Letzteres wird nun — abgesehen von der Gerichtsordnung und dem Verfahren — in Wirklichkeit kaum anders geschehen dürfen, als wenn zugleich in der Kommunität, über welche das Gericht seine Jurisdiktion ausübt, der entgegenstehende Gebrauch wenigstens in etwa bereits Platz gegriffen hat. Immerhin aber beweiset die Fähigkeit der Gerichte besondere Gebräuche anzunehmen, daß eine ihnen ertheilte Vorschrift zur genauen Beobachtung der Gesetze die Bildung einer gegengesetzlichen Gewohnheit nicht ausschließt.

---

[1]) L. Nam imperator 38 FF. De legibus. Ein konkretes Beispiel, in welchem nach dem Stile der einzelnen bischöflichen Kurien entschieden werden soll, führt Benedikt XIV. in der Konstitution Redditae nobis von 1744 an (Bullarium M. tom. XVI. p. 160).

Das decretum irritans.

30. Der Name dieser zweiten Klausel, welche gegen die Gewohnheiten, die uns beschäftigen, geltend gemacht wird, ist eine Umformung der Anfangsworte derselben: decernentes irritum. Er drückt ihren Inhalt ziemlich gut aus, indem dieser darin besteht, daß sie das Gesetz, dem sie beigefügt ist, zu einem irritirenden Gesetze macht. Sie schließt sich gewöhnlich unmittelbar an die eben behandelte Klausel an und hat in demselben grammatischen Satzgefüge mit ihr ihre Stelle. Um aber auch auf diese rein äußerliche Seite der beiden Zusätze etwas näher einzugehen, bemerken wir kurz Folgendes. Zumeist finden sich die beiden Klauseln entweder nach einander stehend oder mit einander verschmolzen. Im ersteren Falle lauten sie dann etwa so: volumus et decernimus sic et non aliter in praemissis per quoscunque judices ordinarios et delegatos judicari ac definiri debere, sublata eis et eorum cuilibet quavis aliter judicandi seu interpretandi facultate et auctoritate, atque irritum et inane, quidquid secus a quocunque quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari. Wofern sie miteinander verschmolzen sind, begegnet uns gewöhnlich die Form: Volumus et decernimus sic et non aliter in praemissis per quoscunque judices ordinarios et delegatos judicari et definiri debere, atque irritum et inane, quidquid secus a quocunque quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari. In dieser letzteren Form bezieht sich der erste Theil: volumus — debere nur auf die kirchlichen Richter und enthält für diese ein bloßes Gebot; die Irritirung der entgegengesetzten gerichtlichen Sentenzen, von denen wir bei Behandlung der Klausel Sublata sprachen, ist aus dem zweiten Theile: atque irritum — attentari zu entnehmen, da dieser Theil, die gewöhnlich unter dem Namen decretum irritans vorkommende Klausel, alles für ungültig erklärt, was gegen das betreffende Gesetz geschieht, mithin auch die etwaigen gerichtlichen Urtheile. Daß eine Klausel ohne die andere vorkommt, ist selten und findet dann seine Erklärung aus dem Inhalte des Erlasses.

Dieselbe Wirkung, wie das irritirende Dekret führen noch mehrere andere Klauseln herbei, die jedoch weniger oft vorkommen.

So führt Barbosa [1]) z. B. die Zusätze an: Aliter non valeant (praemissa) nec observentur; nullius sit momenti (quodcunque in contrarium fit); nullius roboris sit oder: roboris non obtineat firmitatem (quidquid contra praemissa fit) und ähnliche. Die äußere Entwickelung des irritirenden Dekretes, der Klausel Sublata sowie der sonstigen Zusätze läßt sich unschwer verfolgen. In den Extravaganten kommen sie bereits sehr oft, weniger in den Klementinen vor. Gegenwärtig gehören sie bereits so zum Stile der päpstlichen Kanzlei, daß es wenige Konstitutionen von allgemeiner Bedeutung geben mag, in denen sie sich nicht vorfänden.

Die Bedeutung dieser Klausel haben wir, um ihren Einfluß gegenüber den Gewohnheiten beurtheilen zu können, etwas näher zu untersuchen. Ihre erste und vornehmliche Wirkung, das ungültig zu machen, was gegen die gesetzliche Verfügung, dem sie beigegeben ist, geschieht, geht einestheils aus ihrem Wortlaute: decernimus irritum et inane, quidquid secus a quoquam quavis auctoritate contigerit attentari klar hervor und findet auch in der Lehre der Kanonisten ihre Bestätigung. [2]) Als die Klauseln noch nicht so ständig geworden waren, wie es jetzt der Fall ist, wurde wohl auch am Schlusse des päftlichen Erlasses ihr Inhalt in einem einzigen Satze kurz zusammengefaßt und dann hinzugesetzt, daß dasjenige, was wider diese Verordnung etwa geschehen sollte, aller Rechtskraft entbehre. [3]) Statt dieser Inhaltsangabe pflegen jetzt nur die Wörtchen super his, in his, super praemissis und ähnliche gesetzt und in die Klausel selbst aufgenommen zu werden. Nirgends wird angedeutet und es liegt kein Grund vor anzunehmen, daß die Verungültigung etwa als Strafe anzusehen sei, welche die formelle Gesetzesübertretung allein treffe. Sie soll vielmehr dazu dienen, daß dem Gesetze immer nachgekommen werde und darum werden auch jene Akte durch sie ungültig gemacht, welche ohne Wissen und Willen gegen den Erlaß geschehen. Uebrigens finden sich, um dieses ausdrücklich festzustellen, gewöhnlich noch die Worte: scienter vel ignoranter in die Klausel eingeschoben. Sodann tritt diese Irritirung ipso facto ein, ohne erst von einem Richter verhängt werden

---

[1]) De clausulis cl. 40 n. 40 ss.

[2]) Vgl. Barbosa l. c., Antonius Gabriel l. c. conc. XI.

[3]) Vgl. Extrav. 1. De Treuga et pace.

zu müssen, da dieselbe in der Klausel nicht in einer zukünftigen oder befehlenden, sondern in der anzeigenden Form ausgedrückt ist (decernimus irritum et inane esse). Auch diese besondere Seite der Wirkung der Klausel wird manchmal noch ausdrücklich durch den Zusatz decernentes ex nunc irritum etc. hervorgehoben. Sollte später einmal der Papst selbst eine Verordnung treffen, welche einem mit diesem irritirenden Dekrete versehenen Erlasse in Widerspruch stände, so würde gleichwohl nicht diese spätere Verordnung gelten, sondern die ältere, es sei denn, daß der Papst mit ausdrücklichen Worten diese aufhebe oder auf andere Weise besonders durch noch wirksamere Klauseln zu verstehen gebe, er wolle trotz allem Entgegenstehenden diese letztere Verfügung durchgeführt wissen. Auch diese specielle Wirkung der Klausel, in der genannten Weise auch päpstliche Anordnungen zu annulliren, wird manchmal besonders ausgedrückt mit den Worten: etiam per Nos et succesores Nostros (contigerit attentari). Noch einige andere Einzelheiten finden sich in den Auktoren angegeben; indeß sind sie in dem Gesagten bereits enthalten oder von keiner besonderen Bedeutung, weshalb wir sie übergehen.

31. Eine besondere Wirkung scheint dem irritirenden Dekrete noch zuzukommen, wenn es einer Verordnung beigegeben ist, welche die Verleihung von kirchlichen Benefizien dem päpstlichen Stuhle für einen einzelnen Fall oder allgemein vorbehält. Es gibt einige Kanonisten, welche der Ansicht sind, die Reservation einer Pfründe seitens des hl. Stuhles führe, falls der betreffenden Verordnung das irritirende Dekret nicht beigegeben sei, nur die Unerlaubtheit der Verleihung seitens desjenigen, dem diese sonst zustehen würde, herbei, nicht auch die Ungültigkeit derselben.[1] Mit mehr Recht scheint sich die allgemeine Meinung, gestützt auf cap. Si beneficium 20. De praebendis et dignitatibus in 6. auch in diesem Falle für die Ungiltigkeit jeder andern Collation auszusprechen.[2] Nach der Ansicht Aller aber hat das irritirende Dekret einer Reservationsbulle angehängt, die vernichtende Wirkung, daß es jedwede

[1] Vgl. Schmalzgruber tit. De praebendis et dignitatibus n. 216.

[2] Reservatio sine decreto (irritante).... ligat manus Ordinarii, ita quod collatio per eum facta non valebit. Garcias De beneficiis p. V. c. I. n. 408. Cf. Reiffenstuel tit. De praebendis et dignitatibus n. 385.

rechtliche Folge, welche auch einer ungültigen Verleihung sonst zukommen würde, aufhebt. Ein Priester nämlich, welchem z. B. von seinem Bischofe eine Pfarrei verliehen wurde, die dem hl. Stuhle durch die einfache, nicht irritirende Reservation vorbehalten war, erhält nicht einen gültigen Rechtstitel auf dieselbe; er ist verpflichtet, falls er zur Kenntniß der Reservation gelangt, die Pfründe zu verlassen oder um eine gültige Verleihung sich an die kompetente Autorität zu wenden. Jedoch könnte er, falls die übrigen Bedingungen, unter welchen hier der gute Glaube besonders in Betracht kommt, vorhanden wären, das Benefizium gemäß der 36. Kanzleiregel innerhalb der Frist von drei Jahren präskribiren. Das irritirende Dekret, der Reservationsbulle beigegeben, hebt aber alle Rechtsfolgen jeder anderweitigen Verleihung auf. Daher kann derjenige, welcher entgegen einer irritirenden Reservation eine Pfründe erhalten hat, auch wenn alle andern Erfordernisse zur Präskription vorhanden sind, sie doch nicht präskribiren; auch die 35. Kanzleiregel würde er im Falle einer gewaltsamen Vertreibung aus dem Benefizium nicht zu seinen Gunsten geltend machen können. „Decretum irritans inficit et annullat titulum et possessionem et omnes juris effectus illius tollit .... et afficit omnia quae sequuntur, ita ut nec effectum nec juris fomentum habeant. Decretum irritans est penetrabilius omni gladio ancipiti omnia interiora et occultissima afficiens et adstringens; nam est tam malignantis naturae, quod quidquid invenit destruit et in oppositum ducit.“ [1])

Die Kanonisten nennen dieses ein Entfärben des Rechtstitels, auf welchen hin der Besitzer in den Besitz der Pfründe gelangt ist: reservatio irritans discolorat titulum. Wofern nämlich der Besitzer auch nur einen Scheintitel für sich hat, kann er beim Vorhandensein der zu jeder Präskription erforderlichen Bedingungen das volle Recht auf die Pfründenutznießung präskribiren. Das der Reservation beigegebene irritirende Dekret macht es aber dem Vergeber der Pfründe so gänzlich unmöglich, über sie zu verfügen, daß die Verleihung, die er vornimmt, dem betreffenden collatarius nicht einmal einen Scheintitel gewährt. [2]) Noch in einer andern Weise drücken die Lehrer des Kirchenrechtes die Unmöglichkeit aus,

[1]) Garcias De beneficiis p. V. c. I. n. 427—429; Schmalzgruber l. c. n. 215.

[2]) Vgl. Reiffenstuel tit. De praebendis et dignitatibus n. 383 ss.

eine durch die irritirende Reservation dem hl. Stuhle vorbehaltene Pfründe zu präskribiren. Sie sagen, diese Reservation greife den Besitz an: reservatio irritans inficit possessionem, indem sie die Rechtsfolgen derselben aufhebe. Man ist nämlich gewöhnt die Verjährung als ein beneficium temporis oder richtiger als die Folge eines je nach den Umständen mehr oder minder langdauernden Besitzes anzusehen, eine zwar etwas materielle im Uebrigen jedoch unbedenkliche Anschauung. Da nun die Reservation, von der wir handeln, trotz eines langjährigen Besitzes die Verjährung unmöglich macht, so liegt es nahe, diese Wirkung derselben dadurch zu bezeichnen, daß man den Besitz als mangelhaft und infizirt hinstellt. Diese Bemerkungen glaubten wir deshalb um so mehr machen zu müssen, weil in ihnen, wie es scheint, der Grund wiedergegeben ist, auf welchen hin so Viele mit so großer Entschiedenheit das decretum irritans als jede spätere Gewohnheit im Vorhinein verungültigend ansahen.

33. Wir haben nun die Stellung desselben gegenüber den in der Folgezeit entstehenden Sitten zu untersuchen. Nach dem Gesagten kann nämlich darüber kein Zweifel sein, daß auch diese Klausel die bereits bestehenden rechtmäßigen Gebräuche nicht weiter angeht. Auch von ihr muß gelten, was Barbosa von der vorherbesprochenen Klausel sagt: accipit conditiones rescripti,[1]) sie gilt in so weit und für jene Gegenden und Personen, die das Gesetz oder der Erlaß trifft. Gelten diese wegen eines besonderen rechtsgültigen Gebrauches für sie nicht, so kann auch die angehängte Klausel sich nicht auf sie beziehen. Ebenso verdient die bereits früher angeführte Ansicht Pignatelli's [2]) keine weitere Berücksichtigung, nach welcher diese Klausel jeden entgegengesetzten Gebrauch als Unsitte und Verderbniß bloßstellt. Diese Meinung greift so weit hinaus über die wirkliche Tragweite der Klausel, daß sie nur durch die Vernachlässigung der ersten Regel jeder Gesetzeserklärung, nicht mehr in die Gesetze hineinzulegen, als wozu die Worte und der Zweck derselben Veranlassung bieten, zu Stande gekommen ist.

Als die erste und vorzüglichste Wirkung des irritirenden Zusatzes, an welchen alle übrigen Wirkungen sich anlehnen, gaben wir

---

[1]) Barbosa l. c. claus. 175 n. 2.

[2]) Vgl. im vorig. Hefte S. 462 Anm. 4.

an, daß die Klausel jene Gesetze, denen sie beigegeben ist, aus der Klasse der einfach verbietenden in die der irritirenden versetze. Wie verhält sich nun die Gewohnheit gegenüber den irritirenden Gesetzen? Ebenso wenig als die kirchliche Gesetzgebung das Entstehen partikulärer irritirender Gebräuche hindert, stellt sie sich der Aufhebung allgemeiner verungültigender Gesetze durch besondere Gewohnheiten entgegen. Das schon oft angezogene cap. fin. De consuetudine schließt von den Gesetzen, welche durch eine gegentheilige Sitte aufgehoben werden können, nur diejenigen aus, deren Uebertretung immer mit einer Sünde verbunden ist („cujus transgressio periculum salutis inducit"), was betreffs der irritirenden Verordnungen, welche von der kirchlichen Auktorität ausschließlich herrühren, doch von Niemandem behauptet wird. [1]) Wenn dann außerdem im cap. Super eo 3 und cap. Utrum 1. De cognatione spirituali ausdrücklich gelehrt wird, daß besondere irritirende Gesetze auf dem Wege der Gewohnheit sich bilden können, so läßt sich daraus auch schließen, daß allgemeine verungültigende Bestimmungen auf eben demselben Wege aufgehoben werden können. Uebrigens scheint betreffs der irritirenden Gesetze im Allgemeinen auch keine bedeutende Meinungsverschiedenheit unter den Kanonisten geherrscht zu haben. [2]) Rücksichtlich der trennenden Ehehindernisse gingen die Ansichten allerdings weiter auseinander. Doch weiset Sanchez auch von diesen mit sehr triftigen Gründen nach, daß sie ebenfalls einer etwaigen partikulären Gewohnheit weichen, eine Meinung, die von sehr tüchtigen Auktoren getheilt wird. [3]) Fügen wir auch noch hinzu, daß man nach dem weiter unten zu besprechenden Breve Papst Pius VII. an den Kurfürsten Dalberg von Mainz an der Möglichkeit der Abschaffung von Ehehindernissen durch besondere Gewohnheiten nicht mehr zweifeln kann.

34. Demnach ist auch die Berufung auf diese Klausel, wenigstens nach ihrer Wirkung im Allgemeinen betrachtet, den Gewohnheiten

---

[1]) Vgl. Schmalzgruber tit. De consuetudine n. 24.

[2]) Vgl. Wiestner tit. De consuetudine n. 42.

[3]) Sanchez De matrimonio l. VII. disp. IV.; Schmalzgruber l. c. n. 24; Pirhing tit. De sponsalibus et matrimonio n. 152; tit. De consuetudine n. 63; Wiestner tit. De sponsalibus et matrim. n. 183 ss.; Suarez l. c. l. VII. c. XIX. n. 13 ss.

gegen das Tridentinum gegenüber ebenso wenig gerechtfertigt, als die Berufung auf die Klausel Sublata. Auch ihre einzige Wirkung ist, daß sie die Bildung der Gewohnheit erschwert. Es liegt nämlich in der Natur der Sache, daß ein Gesetz welches die Ungültigkeit des wider dasselbe Geschehenden zur Folge hat, auf eine genauere Beobachtung rechnen kann, als wenn es lediglich etwas gebieten oder verbieten würde. Es kann ja sogar geschehen, daß die Ungültigkeit der gesetzwidrigen Handlungen mehr gefürchtet wird, als die mit der formellen Gesetzesübertretung verbundene Sünde, ja daß diese Ungültigkeit den einzigen Beweggrund für Manche bildet, weswegen sie dem Gesetze nachkommen. Daher führt auch Suarez als einen Hauptgrund, warum Kirche und Staat die Gewalt besitzen irritirende Gesetze zu erlassen, die Nothwendigkeit an, in der sie sich manchmal befinden, auf diese Weise ihren Verordnungen den gehörigen Nachdruck zu verleihen. [1]) Sonach läßt sich diese Klausel auch nicht als ein Verbot entgegengesetzter Gewohnheiten auffassen, sondern nur als eine vom Gesetzgeber verfügte Erschwerung derselben.

35. Der Grund, warum so angesehene Kanonisten, wie De Luca, Pitonius, Pignatelli u. A. dem irritirenden Dekrete eine so einschneidende Bedeutung beigelegt haben, scheint uns in dem so eben über die Tragweite desselben bei der Reservation der Benefizien Gesagten zu liegen. Man könnte hier vorerst die Frage aufwerfen, ob die Unmöglichkeit der Verjährung, wie sie bei reservirten Pfründen die Folge der irritirenden Reservation ist, auf alle andern Fälle der Verjährung gegenüber dem irritirenden Dekrete Anwendung findet. Indessen dem sei, wie ihm wolle. Es genüge hier zu bemerken, daß nach den später anzuführenden Zeugnissen der Auktoren jedenfalls die unvordenkliche Verjährung, von welcher bei dem Genusse kirchlicher Pfründen freilich nicht, wohl aber bei der Verjährung anderer Rechte die Rede sein kann, als rechtmäßig anerkannt werden muß. Vor allem aber ist die Uebertragung der Normen, welche für Verjährung von persönlichen Rechten gelten, auf die Bildung der Gewohnheiten zurückzuweisen.

Daß diese Verwechselung der Ansicht der oben genannten Auk-

[1]) Suarez l. c. l. V. cap. XIX. n. 1.

toren über die Stellung des irrtirenden Gesetzeszusatzes zu den nachher sich bildenden Gebräuchen zu Grunde liegt, geht aus den Worten, mit welchen sie alle Gewohnheiten gegen das Tridentinum verwerfen, hervor. „Ob decretum irritans, et clausulam Sublata, sagt De Luca, quae continentur in constitutione Pii IV. edita super confirmatione et publicatione concilii, infecta remanet quaecunque contraria possessio, qua cessante dari non potest praescriptio vel consuetudo, quae ita impeditur, ne oriatur.“ [1]) Wohl handelte es sich in dem Rechtsfalle, bei dessen Besprechung De Luca diese Aeußerung thut, um die Visitation eines Hospitals und die Entgegennahme der Rechnungsvorlage seitens des Diözesanobern, also um ein persönliches Recht. Daß aber der gelehrte Kardinal seine Behauptung auch auf die Gewohnheiten im eigentlichen Sinne des Wortes ausgedehnt wissen wollte, zeigt er deutlich an anderen Stellen. So bekämpft er die Gewohnheit, nach welcher auch den im Chore nicht anwesenden Kanonikern oder Benefiziaten die Distributionen verabfolgt werden, mit dem irritirenden Dekrete, welches sich ihr widersetze: „Decretum irritans, quod utpote inficiens quamcunque contrariam possessionem tollit consuetudinem, quin immo ejus principio se opponit ac impedit, ne nascatur, ut pluries alibi animadvertitur.“ [2]) Ebenso beruft er sich zum Beweise dafür, daß die Vorschriften des Cäremoniale der Bischofe keine gegentheiligen Gewohnheiten zulassen, auf das irritirende Dekret, welches der Konstitution Klemens VIII., in welcher das Cäremoniale approbirt wird, angefügt ist: „Ob decretum irritans contentum in Bulla confirmationis, quod impedit quamcunque contrariam possessionem, tollitur consuetudo, seu potius impeditur, ne oriatur.“ [3]) Auch Pitonius stellt außerdem, daß De Luca sein vorzüglichster Gewährsmann ist, Präskription und Gewohnheit einander gleich, indem er sagt: „Decretum irritans, quo munitur Concilium Tridentinum et constitutio s. m. S. Pii V, adeo irritat omnem contrarium actum, ut non permittat ullo tempore aliquam inchoari posse consuetudinem vel praescriptionem etiam centenariam, ut

---

[1]) De jurisdictione et foro competente disc. 95 n. 7.
[2]) De canonicis et capitulo disc. 10 n. 3.
[3]) De canon. et capit. disc. 3 n. 3.

communiter affirmant Card. De Luca etc.“[1]) Diese Gleichstellung von Gewohnheit, welche gesetzbildend ist, und Präskription, die ein Privatrecht zur Folge hat, findet sich bei verschiedenen Auktoren. Nicht nur sagt Suarez, daß diese beiden Worte oft durcheinander und zur Bezeichnung desselben Begriffes gebraucht werden;[2]) man hat diese Gleichförmigkeit zum Prinzipe erhoben, um aus ihr verschiedene Folgerungen abzuleiten. So will unter andern z. B. Pirhing beweisen, daß eine Gewohnheit gegen ein Gesetz zur Rechtskrafterlangung eines Zeitraumes von vierzig Jahren bedürfe und nimmt den Beweis dafür daher, daß ein Kirchengesetz eine Art unbeweglichen Kirchengutes sei, und daher durch eine gegentheilige Gewohnheit nur in vierzig Jahren aufgehoben werden könne.[3]) Laymann gibt auf dieselbe Frage zur Antwort, bürgerliche Rechte würden innerhalb zehn Jahren, kirchliche Rechte vor vierzig nicht präskribirt; er beantwortet die Frage über die Präskription der Gewohnheiten mit der Präskription von Einzelrechten.[4]) In seinem Moralwerke sucht er die Aehnlichkeit zwischen der Verjährung eines Rechtes und der Entstehung einer Gewohnheit gegen ein Gesetz klar zu machen. Dabei stellt er als leitenden Grundgedanken auf, daß durch eine gegen ein Gesetz gerichtete Gewohnheit ein Recht erworben werde, nämlich die Freiheit vom Gesetze. Daraus folgert er dann, daß zu dieser dieselben Bedingungen erfordert seien, wie zur Verjährung eines Privatrechtes nämlich der gute Glaube, die gehörige Zeitdauer, und wofern die Gewohnheit durch ein Gesetz verboten werde, auch ein vermuthlicher Titel.[5]) Daß aber Präskription und Gewohnheit sehr wohl zu unterscheiden sind und die Erfordernisse der einen sich nicht sogleich auf die andern übertragen lassen, geht aus dem hervor, was wir früher über die Gewohnheiten im Allgemeinen gesagt haben.[6])

[1]) De controversiis patronorum alleg. V. n. 6.

[2]) De legibus l. VII. c. 1- n. 10.

[3]) Pirhing Jus canon. l. I. c. IV. n. 38. Vgl. Engel Collegium juris canon. l. I. tit. IV. n. 14.

[4]) „Generalis differentia est, quod jura civilia inter praesentes tollantur... spatio decennii... At vero jura ecclesiastica ante annos 40 per praescriptionem non tolluntur.“ Laymann Jus canonicum tit. De consuetudine cap. ult. n. 4.

[5]) Laymann Theol. mor. l. I. tract. IV. c. 24 n. 15.

[6]) Vgl. im vorig. H. S. 441 ff., vorzüglich S. 446 ff.

36. Speziell kann die Unmöglichkeit der Rechtsbildung einer Gewohnheit gegenüber dem Gesetze weder aus der Entfärbung des Besitztitels noch aus der Aufhebung aller Rechtsfolgen des Besitzes, wie wir die Auktoren die Unmöglichkeit der privaten Verjährung hieraus erklären sahen, hergenommen werden. Denn zur Einführung einer Gewohnheit seitens einer vollkommenen Kommunität bedarf es keines andern Titels, als daß das Gesetz ihr weniger nützlich zu sein scheint, als der Gebrauch, den sie annehmen will. „Praescriptio bonam fidem requirit et titulum; consuetudo etiam mala fide induci potest et tacitus populi vel principis consensus ipsi pro titulo est.“ Schmalzgruber De consuetudine n. 1. [1])

Und auch von einem eigentlichen Besitze kann bei der Gewohnheit nicht die Rede sein, indem diese nicht als Befreiung von irgend einer Art von Servitut aufzufassen ist, durch welche ein Anderer benachtheiligt wird, sondern als Freiheit von einem Gesetze, das zum Nutzen der Kommunität dienen sollte, dessen Gegentheil aber von der Kommunität für gemeinnütziger erachtet wird.

37. Noch ungünstiger muß sich unser Urtheil über die Ansicht der ältern Auktoren gestalten, wenn wir im Besondern auf die unvordenklichen Gewohnheiten eingehen und ihre Haltbarkeit gegenüber den angeführten Klauseln prüfen. In unserer Frage über die Gewohnheiten gegen das Trienter Konzil können wir dem um so weniger aus dem Wege gehen, als die meisten Gewohnheiten, welche z. B. in Deutschland gegen die Trienter Dekrete sich finden, von der niemaligen Ausführung derselben herrühren und daher die Vorrechte der unvordenklichen Gewohnheiten genießen. Daß Gebräuche, deren Bestand über Menschengedenken hinausgeht, auch den genannten Klauseln gegenüber Rechtskraft besitzen, lehrt nicht nur

---

[1]) „Ad consuetudinem non requiritur titulus; nullo enim jure id cavetur, imo potius oppositum innuitur eo quod consuetudo sit jus quoddam moribus constitutum, quod habet vim legis sicque ad eam sufficiat voluntas et tacitus utentium consensus tempore a jure definito continuatus.“ Reiffenstuel l. c. n. 25. „Longe major pars juris canonici interpretum inde a Gregorii temporibus alteram defenderunt sententiam“ (ad consuetudinem nec bonam fidem nec justum titulum requiri). Kreutzwald De juris consuetudinarii praescriptione canonica pag. 76, wo er n. 148 eine große Zahl von Auktoren für diese Behauptung anführt.

ausdrücklich eine große Zahl von Auktoren, sondern es folgt dieses auch aus Grundsätzen, welche von allen anerkannt und in den Akten der Konzilskongregation und der Rota von Rom oft wiederholt werden. Daß auch Pitonius und Kard. De Luca ausdrücklich diese Meinung aussprechen, wurde schon früher bemerkt. [1]) An der eben citirten Stelle führt Pitonius für diese Ansicht fünf ältere Kanonisten an, andere werden von Pax Jordanus, [2]) Barbosa, [3]) Antonius Gabriel [4]) citirt. Sodann stellt das Kirchenrecht den Grundsatz auf, daß eine unvordenkliche Gewohnheit und Präskription die rechtliche Vermuthung eines päpstlichen Privilegs, einer Bestimmung bei der Fundation, eines Uebereinkommens, kurz des besten und sichersten Titels herbeiführt, der sich nur denken läßt. [5]) Eine solche Vermuthung entsteht regelmäßig, wenn nur diejenige Person oder diejenige Kommunität, welche die unvordenkliche Präskription oder Gewohnheit für sich geltend machen, vom Kirchengesetze nicht für unfähig erkannt werden, das Recht, welches sie für sich beanspruchen, auszuüben. Dabei ist es nicht einmal nothwendig, daß irgend eine Ueberlieferung bestehe über die wirkliche Ertheilung des Privilegs, die Uebertragung des Titels, die stattgefundene Ausnahme vom Gesetze; es genügt die Thatsache der unvordenklichen Praxis, um diese rechtliche Vermuthung herbeizuführen, welche nur durch den vollgültigen Erweis des Gegentheiles aufgehoben werden kann. Allerdings muß das Vorhandensein eines solchen Titels im Bereiche des Wahrscheinlichen liegen; aber diese Wahrscheinlichkeit braucht

---

[1]) Pitonius Disceptationes ecclesiasticae disc. XXIII. n. 16; De Luca De canonicis et capitulo disc. 11 n. 6—8. Vgl. im vorig. Heft S. 461 f.

[2]) Elucubrat. tom. II. l. 10 tit. 27 n. 11.

[3]) De clausul. claus. XL. a. 35.

[4]) Communes conclus. De clausul. usufrequentioribus. concl. III. n. 42. Vgl. Monacelli Formul. leg. pract. tom. I. part. II. Appendix decis. dec. 47.

[5]) „Veteres jurisconsulti ... pro regula tradunt consuetudine immemoriali acquiri posse omnia illa, quae privilegio et indulto principis acquiri possunt. Rationem dant, quia consuetudo, cujus initii non exsistit memoria, aequiparatur privilegio habeturque loco tituli legitime constituti et probati.“ Schmalzgruber l. c. n. 31. „Consuetudo antiquissima vel hominum memoriam excedens habet vim privilegii a principe concessi.“ Reiffenstuel l. c. n. 189.

nicht eine positive zu sein, es genügt, daß keine Gründe vorliegen, die dasselbe unwahrscheinlich machen. So ist die unvordenkliche Gewohnheit stark genug, allen auch mit den prägnantesten und stärksten Klauseln versehenen Erlassen und Gesetzen zu derogiren.

38. Bei dieser Gelegenheit möchte ich dann noch auf einen Irrthum aufmerksam machen, der sich in der Argumentation des Pitonius findet, und deshalb besondere Beachtung verdient, weil die Ansicht dieses Auktors von so maßgebendem Einflusse in unserer Frage war. Er stellt in seinem schon wiederholt citirten Votum, das er im Auftrage der Rota abfaßte, die Behauptung auf, die Gewohnheiten, welche seit dem Konzil von Trient bis zum Jahre 1706 bestanden, könnten trotz dieser fast hundertfünfzigjährigen Dauer nicht als unvordenkliche, sondern nur als hundertjährige gelten. [1]) Er faßt hier nämlich die unvordenkliche Gewohnheit nicht als solche auf, deren Anfang über Menschengedenken hinaus liegt, sondern vielmehr als solche, deren Anfangszeit sich nicht bestimmen läßt. Wir kennen nun aber den Anfang der Gewohnheit — in der damals vorgelegten Rechtsfrage handelte es sich um die Nothwendigkeit des Konkurses bei der Besetzung von Pfarreien kirchenrechtlichen Patronates. Denn diese kann als Anfang einer Gewohnheit gegen ein Gesetz nur bis zum Zeitpunkte des Gesetzes selbst, also bis zum Tridentinum hinaufreichen. Wann das Tridentinum abgehalten wurde und Gesetzeskraft erhielt, weiß Jedermann. Es ist selbstverständlich, daß durch die Aufstellung dieser Definition die sämmtlichen Gewohnheiten, welche vom Tridentinum her selbst bis auf unsere Zeit, also über 300 Jahre bestehen, den Charakter unvordenklicher Gewohnheiten verlieren. Daß aber diese Auffassung einer unvordenklichen Gewohnheit unrichtig ist, scheint nicht minder klar zu sein.

Eine unvordenkliche Gewohnheit wird allgemein als ein solcher Gebrauch definirt, cujus initii m e m o r i a (nicht cognitio) non exsistit. Es kann ihrem Begriff nicht widersprechen, wenn durch etwaige historische Forschung ihr Anfang sich feststellen läßt. Wäre Pitonius' Auffassung richtig, so würde der Charakter einer Gewohnheit, ob sie unvordenklich ist oder nicht, gar oft das Spiel eines Zufalles, und die Aufbewahrung von Akten, Erforschung und Kenntniß der Spezialgeschichte, würden ausgesprochene Feindinnen

[1]) Vgl. im vorig. H. S. 460 f.

derselben sein. Zu diesem Begriffe, welchen man allgemein mit dem Ausdrucke: unvordenkliche Gewohnheit verbindet, stimmt denn auch die Art, wie diese vor Gericht zu beweisen ist. Es genügt, daß zwei glaubwürdige Zeugen im Alter von über fünfzig Jahren aussagen, weder selbst einen andern Gebrauch gesehen noch von ihren Vorfahren über einen andern gehört zu haben, so wie daß sie von der öffentlichen Meinung Zeugniß ablegen, man erinnere sich nicht mehr an das Gegentheil.[1]) Bemerken wir dann noch, daß, falls die Ansicht des Pitonius über die unvordenkliche Gewohnheit richtig wäre, man im Grunde genommen keine als unvordenklich bezeichnen könnte. Denn ein Termin, über den hinaus sich keine erstreckt, läßt sich bei jeder angeben.

39. Aber wenn wir selbst die Auffassung des Pitonius von einer unvordenklichen Gewohnheit zugeben, und damit die gegen Tridentinische Vorschriften bestehenden Gebräuche als bloß hundertjährige anerkennen, so läßt sich dennoch nicht Unerhebliches auch zu ihren Gunsten vorbringen. Denn wenngleich ein Unterschied zwischen unvordenklichen und hundertjährigen Gewohnheiten gemacht werden muß, so begegnet man doch vielfach bei den Auktoren der Meinung, daß auch dem hundertjährigen Brauche das Vorrecht zukomme, die rechtliche Vermuthung des besten Titels von der Welt, also auch eines speziellen päpstlichen Ausnahmegesetzes herbeizuführen, so daß er in dieser rechtlichen Wirkung der unvordenklichen Gewohnheit gleichkäme.[2]) Wenn es hiebei auffällt, daß derselbe römische Advokat, der sich in dem bei der Rota anhängigen Rechtsstreite als Bekämpfer der Gewohnheiten gegen das Tridentinum erwies, anderswo Grundsätze aufstellt, aus denen die gegentheilige Ansicht bewiesen wird,

---

[1]) Vgl. Reiffenstuel l. c. n. 178—180; Monacelli bringt im Formul. leg. pract Supplem. Appendix decis. select. dec. XVI. n. 19 ss. eine Entscheidung der Rota, aus welcher hervorgeht, daß dieses Tribunal gestützt auf manche Auktoren sogar mit einem Zeugniß de primo auditu, welches dann nicht einmal nothwendig für einen Zeitraum von hundert Jahren den Bestand der Gewohnheit feststellt, zum Beweise einer unvordenklichen Gewohnheit sich begnügte.

[2]) Vgl. Pitonius discept. eccl. disc. 9 n. 23; disc. 50 n. 35; disc. 150 n. 7; Garcias De beneficiis p. V. c. IX. n. 107. Monacelli l. c. Appendix decis dec. IV. c. 1, 44. Mühlbauer Thes. resol. S. C. C. tom. IV. v. Consuetudo nn. 5, 15.

[3]) Vgl. 25. Sitz. 9. Kap.

so ist nicht zu übersehen, daß viele seiner Sätze nichts anderes als bei Rechtsstreitigkeiten für Klienten vorgebrachte Rechtsgründe sind, die freilich immer eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit für sich haben, aber als entscheidend oft von denen selbst, die sie vorbringen, nicht angesehen werden.

§. 5. Die Kongregation des Konzils und die den Trienter Dekreten entgegengesetzten Gewohnheiten.

40. Bevor wir an die letzte und bedeutendste Schwierigkeit, welche sich den Gewohnheiten gegen das Tridentinum entgegenstellt, herantreten, haben wir einiges vorauszuschicken über das bereits citirte Breve Pius VII. an den Mainzer Kurfürsten Karl von Dalberg, und über die Haltung der römischen Rota in unserer Frage. Der Grund dieser Vorbemerkungen wird sich aus ihnen selbst ergeben.

Im Breve macht uns der Papst mit den Anfragen des Erzbischofs von Mainz an den hl. Stuhl bekannt, welche die Veranlassung zu dem päpstlichen Schreiben gaben. Der Kurfürst von Baiern sowie der Markgraf von Baden hatten ein Gesetz erlassen, nach welchem die von den protestantischen Konsistorien vorgenommenen Ehescheidungen überall als gültig anerkannt werden und den geschiedenen Theilen es frei stehen solle, eine neue Ehe einzugehen. Nun war mehrere Male der Fall vorgekommen, daß eine so geschiedene protestantische Ehehälfte eine andere Ehe mit einem katholischen Theile einzugehen wünschte. Die Frage nach der Möglichkeit dessen hing ab einerseits von der Gültigkeit der vorgenommenen Ehescheidung, sowie andererseits von der Gültigkeit der früheren Ehe. Hier berührt uns nur die Antwort des Papstes auf den letzten Punkt. Der Erzbischof Dalberg hatte drei verschiedene Ansichten von Theologen und Kanonisten dem Papste vorgelegt, welche sämmtlich der Eingehung einer zweiten Ehe seitens des geschiedenen Theiles günstig lauteten. Die beiden ersten verwirft der Papst. Bei der dritten, [1]) welche die Ehen der Protestanten, die vor dem protestantischen Prediger geschlossen wurden, allgemein

[1]) „Tertia demum illorum opinio docentium matrimonia haereticorum coram ministro acatholico inita generatim nulla esse atque adeo validas fore secundas eorum nuptias, si modo coram catholico parocho contrahantur, neque undique vera est nec satis tuta neque

für ungültig erklärte, trifft er eine Unterscheidung. Er sagt nämlich, daß diese Ehen dort gültig seien, wo das cap. Tametsi des Tridentinums nicht publizirt oder wenngleich publizirt nie beobachtet wurde als Dekret des Konzils, oder wenngleich es publizirt und eine Zeit lang beobachtet wurde, doch später außer Gebrauch kam. „Probe enim novit fraternitas tua hujus generis matrimonia (scil. haereticorum coram ministro acatholico inita) rata et firma consistere iis in locis, in quibus Concilii Tridentini decretum (sess. XXIV. de matrimonio cap. I.) vel nunquam publicatum fuit vel nunquam observatum tanquam ejusdem concilii decretum, vel si quandoque observatum fuit, longo dein temporis intervallo in desuetudinem abiit". (Apud Mansella l. c.) Die einzelnen Worte sind hier zu beachten. Vorerst ersieht man, daß der Papst eine zweifache Weise, wie eine Gewohnheit gegen ein Gesetz sich bilden kann, aufstellt, indem nämlich entweder gleich zu Anfang, wo das Gesetz in Kraft tritt, sich an einem Orte eine gegentheilige Gewohnheit bildet — die Kanonisten nennen ein solches Gesetz ein nicht angenommenes: lex non acceptata — oder diese Gewohnheit erst später entsteht, nachdem das Gesetz bereits auch an diesem Orte beobachtet war. Beide Weisen finden auf das cap. Tametsi Anwendung. Sodann macht er nicht hier erst eine Ausnahme von einer etwaigen allgemeinen Regel, daß gegen die Dekrete des Trienter Konzils gegengesetzliche Gewohnheiten sich nicht bilden können. Er setzt vielmehr die Möglichkeit einer solchen Bildung als feststehend voraus: „Probe enim novit fraternitas tua". Woher aber sollte diese Kenntniß stammen? Eine frühere Erklärung des hl. Stuhles, daß gegen dieses spezielle Trienter Gesetz eine Gewohnheit Rechtskraft erlangen kann, liegt nicht vor, auch nicht eine Ansicht der Kanonisten, welche sich speziell auf dieses cap. Tametsi und die Gewohnheit gegen dasselbe bezieht. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß der Papst von dem allgemeinen Grundsatze des Kirchenrechtes, daß sich gegen bloße Kirchengesetze, mögen sie Tridentinischen oder ältern oder neueren Ursprunges sein, der Regel nach Gewohnheiten bilden können, ausgegangen und

---

idcirco in praxi quibuscunque in casibus indiscriminatim sequenda." (Apud Mansella De impedimentis matrimonium dirimentibus p. 414).

einfach die Anwendung dieses Satzes auf den vorliegenden Fall ausgesprochen habe. Darnach können also die Trienter Dekrete nicht etwa nur durch unvordenkliche, sondern sogar durch Gewohnheiten von gewöhnlicher Dauer („longo temporis intervallo") außer Kraft gesetzt werden. Es liegen gar keine Gründe vor in diesen Worten des Papstes eine Ausnahme von der etwaigen Regel, wonach gegen das Tridentinum kein gegengesetzlicher Brauch Platz greifen kann, zu vermuthen. Ja es ließe sich manches geltend machen zu Gunsten der Unmöglichkeit einer Gewohnheit gegen die Verordnung des cap. Tametsi, wenngleich im Allgemeinen die Möglichkeit zugestanden würde, daß auch gegen Trienter Dekrete gegengesetzliche Gebräuche aufkommen könnten. Denn die in diesem Kapitel enthaltene Verordnung ist nicht nur ein verungültigendes Gesetz, sondern sie stellt auch ein Ehehinderniß auf, und zwar ein sehr wichtiges und weittragendes. Bezüglich aller Ehehindernisse aber bemerkten wir schon früher, daß über deren Abschaffung durch eine gegentheilige Gewohnheit unter den Auktoren eine Meinungsverschiedenheit herrschte, wenngleich wir, auch ohne diese Erklärung Pius VII. zu berücksichtigen, die Ansicht von Sanchez für allein berechtigt halten. — Allerdings gibt es eine Meinung, welche die Ehen der Häretiker unter einander für gültig erklärt, wo immer diese geschlossen werden. Man glaubt, das Trienter cap. Tametsi lasse eine epieikeia zu Gunsten der Häretiker zu, obgleich diese sonst an die Kirchengesetze gebunden sind. Verschiedene Gründe werden für diese Ansicht geltend gemacht; indeß ist hier nicht der Ort dieselben einer näheren Prüfung zu unterziehen.[1]) Könnte man aber nicht etwa mit mehr Recht von einer epieikeia bezüglich des Gewohnheitsrechtes auf unsern Fall sprechen? Wir antworten auf derartige Fragen mit der Gegenfrage: Könnte der Papst das Statthaben dieser epieikeia mit den Worten ausdrücken: „Probe enim novit fraternitas tua?" Es scheint uns demnach nichts anderes übrig zu bleiben, als in den Worten Pius VII. einen Beweis für die Rechtskraft der Gewohnheiten gegen das Tridentinum im Allgemeinen zu erblicken. Welches Licht dieses Argument dann auf die Erklärung der Entscheidungen der Konzilskongregation und der Rota wirft, ist von selbst klar. Es ist ja nicht denkbar, daß besonders die erste der genannten Be-

[1]) Vgl. Gury-Ballerini Compendium theologiae mor. tom. II. pag. 820 ss.

hörden von den Anschauungen des Kirchenoberhauptes abgewichen sein sollte. Jedoch untersuchen wir diese Entscheidungen ganz selbstständig, ohne auf dieses Breve Pius VII. weiter Bezug zu nehmen.

41. Da die übrigen Kongregationen der römischen Kurie alle an sie gelangenden Rechtsfälle und Fragen über Trienter Verordnungen an die nach diesem Konzil benannte Kongregation remittiren, so brauchen wir ihre Entscheidungen nicht weiter zu berücksichtigen. Ueber die Stellung des Tribunals der Rota jedoch, bei welchem Rechtsfälle, die sich auf Trienter Beschlüsse beziehen, anhängig gemacht werden konnten, und welches von jeher an der römischen Kurie ein hohes Ansehen genoß, müssen wir einiges bemerken. Dasselbe schließt sich an manches oben Gesagte an und beleuchtet es näher. Es scheint nun allerdings die ständige Praxis (stilus constans) der Rota gewesen zu sein, Verjährungen auch von sehr langer Dauer gegen ein mit dem decretum irritans versehenes Gesetz zu verwerfen. [1]) Ob sie das Gleiche rücksichtlich der Gewohnheiten gethan, habe ich bisher nicht ermitteln können. Indeß wenn wir dieses auch zugeben müßten, so wäre darum der Stil der Rota noch kein genügendes Argument gegen unsere oben gegebenen Ausführungen über die Tragweite des genannten Dekretes. Dieses Tribunal genießt hohes Ansehen, aber selbst seine beständige Praxis, hat weder gesetzliches Ansehen, noch ist sie irreformabel und hat sich in nicht wenigen wichtigeren und unwichtigeren Fragen wirklich geändert.

Die unvordenklichen Gewohnheiten gegen das Konzil von Trient hat aber die Rota ausdrücklich anerkannt.[2]) Auch Pitonius sah sich genöthigt, dieses einzugestehen.[3]) Zu seiner Zeit war dasselbe in zwei Rechtsfällen geschehen, welche damals bei der Sacra Rota anhängig waren, und zwar war in einer jeden derselben das Urtheil drei Mal zu Ungunsten des Tridentinischen Gesetzes und für die demselben entgegenstehende Gewohnheit ausgefallen. Jedoch waren die Gründe, welche Pitonius, der als Advokat in einem der beiden Rechtsfälle gegen die Gültigkeit der unvordenklichen Gewohnheit aufgetreten war, für seine Ansicht vorbrachte, derartig,

[1]) Cf. S. Rotae Decisiones recent. p. XII. dec. 331 n. 24 und öfter.

[2]) Monacelli l. c. p. II. Append. decis. 47 n. 3; p. III. Suppl. App. dec. 6 n. 8 ss.

[3]) Pitonius De controversiis patronorum alleg. V. n. 2.

daß man sie anhören und die auf alle Gewohnheiten gegen das Trienter Konzil neues Licht werfende Meinung einer gründlichen Erörterung unterziehen mußte. Wir berichteten schon früher, daß damals Pitonius, welcher die Frage angeregt und Prosper Lambertini, zu jener Zeit noch Konsistorialadvokat, aber wegen seiner ausgezeichneten Befähigung bereits große Achtung genießend, mit der Abfassung eines Votums de veritate beauftragt wurden.

Wir nennen diese Meinung eine neue; das war sie in Wirklichkeit. Denn aus den so eben aus Monacelli citirten Stellen und dem Inhalte des Votums Pitonius', das er uns mittheilt, geht mit vollster Sicherheit hervor, daß die Sacra Rota bis dahin der Ansicht des Pitonius nie gewesen war. Nicht nur weiß dieser keine einzige Entscheidung des Tribunals, für das er sein Votum abzufassen hatte, zu Gunsten seiner Ansicht geltend zu machen; er führt derselben mehrere gegen sich selbst an. Noch mehr. Pitonius wagt es nicht, der Ansicht der Rota über die Gesetzeskraft der unvordenklichen Gewohnheiten gegen das Konzil von Trient direkt entgegenzutreten. Seine Arbeit zielt vielmehr dahin, festzustellen, daß in dem vorliegenden Rechtsfalle — und nach den Prämissen, die er aufstellt, und den Erfordernissen zum Dasein einer unvordenklichen Gewohnheit beinahe in keinem Falle — nicht eine unvordenkliche Gewohnheit gegen ein Trienter Reformdekret ankämpfe, sondern nur eine hundertjährige, welche dann durch das decretum irritans dem Gesetze gegenüber machtlos sei. Hätte die Rota bereits in früheren Entscheidungen den Trienter Beschlüssen vor den unvordenklichen Gewohnheiten den Vorzug gegeben, so hätte Pitonius, seines Sieges dann vollkommen gewiß, vor allem auf diese sich berufen können, und dem Tribunal selbst wäre des Pitonius Ansicht nicht neu gewesen. Pius IV. hatte diesem Gerichtshofe dessen eigenen früheren Entscheidungen als Norm der folgenden angegeben, von denen er nicht nur erst nach der reiflichsten Ueberlegung, sondern auch erst, wenn wenigstens zwei Drittel der Stimmen sich dahin einigten, abweichen solle.[1])

[1]) „Item decanus et alii auditores praesertim antiquiores attendant, ne aliquid non solum contra jus, sed nec etiam contra stilum et decisiones antiquas factas in Rota, quae impressae habentur, quoquo modo decidatur etiam praetextu antiquitatis in jure non scriptae, nisi maxima cum ratione et discussione omnibus votis seu saltem

Offenbar wollte im vorliegenden Falle die Rota diesem Befehle einer reiflichen Ueberlegung nachkommen, wenn sie sich von zwei tüchtigen Advokaten vota pro veritate über die angeregte Frage abfassen ließ.

42. Ob das genannte Tribunal auf diese beiden Schriften hin seine frühere Meinung aufgegeben habe, oder nicht, haben wir nicht feststellen können. Es mag auch aus mehreren Gründen schwer sein, etwas sicheres darüber zu erfahren. Der Rechtsfall, welcher zur Erörterung der Frage vorzüglich Anlaß gegeben hatte, wurde wegen des Todes eines der Prozessirenden nicht weiter verfolgt,[1]) der andere kam zwar ein Jahr später (16. Dez. 1707) wieder vor die Rota, und es siegte die unvordenkliche Gewohnheit.[2]) Indeß läßt sich daraus nicht schließen, daß Pitonius' Ansicht abgewiesen worden sei. Denn bei diesem Rechtsfalle wurde die unvordenkliche Gewohnheit, das betreffende Seelsorgsbenefizium ohne vorausgehenden Konkurs zu verleihen, nicht unmittelbar gegen das Trienter Gesetz, welches den Konkurs vorschreibt, ins Feld geführt. Sie wurde geltend gemacht zum Beweise, daß der Seelsorgsposten dem Kapitel von Novara inkorporirt, von diesem nicht mit einem eigentlichen Benefiziaten, sondern einem vicarius curatus zu besetzen sei und daher unter das Tridentinische Gesetz nicht falle. Andrerseits werden aber auch keine Entscheidungen der Rota citirt, welche ein Abweichen von dem früheren Stile vermuthen ließen. In einem andern von Pitonius mitgetheilten Urtheile der Rota vom Jahre 1710 wird die Kontroverse als eine unerledigte hingestellt,[3]) und Benedikt XIV. beruft sich in seinen Institutionen, die zum ersten Male nicht weniger als dreißig Jahre nach dem erwähnten Vorfalle an der Rota gedruckt wurden, auch nicht auf eine Entscheidung, sondern lediglich auf die genannte Kontroverse.[4]) Das

---

illorum duabus tertiis partibus aliter faciendum esse judicaverint." Pius IV. Const. „In throno justitiae" 27. Dec. 1561. §. 12. (Bullarium Rom. ed. Cherub. tom. II. p. 44).

[1]) „Hujusmodi causa ob superventam mortem provisi ulteriorem non habuit progressum." Pitonius l. c. n. 34.

[2]) Id. ib. n. 23.

[3]) Pitonius l. c. n. 33.

[4]) „Id patet etiam ex controversia a Pitonio viro clarissimo proposita, pro qua nos pariter haud exiguum laborem insumpsimus." Bened. XIV. Instit. eccl. LX. n. 7.

allein läßt sich seinen Worten entnehmen, daß er mit dem Inhalte der Schrift des Pitonius der Hauptsache nach einverstanden war. Es liegt zudem die Vermuthung nahe, daß die Rota später keine Gelegenheit mehr hatte auf die früher angeregte besondere, oder auch auf die allgemeine Frage betreffs aller unvordenklichen Gewohnheiten gegen die Trienter Beschlüsse zurückzukommen, da der Kreis ihrer Thätigkeit sich seit geraumer Zeit schon merklich eingeschränkt hatte und späterhin immer engere Grenzen annahm, bis er zuletzt fast nur mehr die civilrechtlichen Sachen des Kirchenstaates umfaßte, in welchen die Rota als Appellationstribunal fungirte. Die geistlichen Sachen wurden mehr vor die Kardinalskongregationen, welche in einer weniger streng prozessualischen Form vorgingen, gebracht; die auf das Konzil von Trient sich beziehenden Rechtsfälle behandelte die nach diesem Konzil sich benennende Kongregation. Eine Folge dieser Einschränkung der Thätigkeit der Rota mag dann auch sein, daß die Entscheidungen derselben, weil für das allgemeine Kirchenrecht nicht mehr von solcher Bedeutung, nur mehr selten veröffentlicht wurden, wodurch es sehr schwer wird, über den spätern Stil der Rota Auskunft zu erhalten.

43. Wie kann man sich aber Aufschluß verschaffen über die Stellung der Konzilskongregation? Die Frage ist nicht unnütz. Es ist Gebrauch geworden, das in dem sog. Restriktus oder Folium der Kongregation Gesagte mit solchen Ausdrücken zu citiren, als ob das darin Enthaltene Meinung der hl. Kongregation selbst sei. So citiren Mühlbauer, Pallotini, Zamboni in den Sammlungen der Entscheidungen der hl. Kongregation, welche sie herausgaben; so Lucidi in seinem Werke De visitatione ss. liminum; so vor allem werden diese ältern Aktenauszüge in den nachfolgenden citirt. Es liegt uns ferne, diese Citationsweise zu tadeln; nur ist sie richtig zu verstehen. Wir sagen Allbekanntes, wenn wir bemerken, daß diese Auszüge unter der Verantwortlichkeit und im Namen des Secretärs, und der unmittelbaren Leitung des Auditors desselben zumeist von jüngeren Leuten angefertigt werden, welche damit ihre Thätigkeit an der Kurie beginnen.[1]) Die Kardinäle welche die

[1]) Vgl. Bangen, Die römische Kurie, ihre Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang §. 54 S. 169 f., sowie das S. 499 mitgetheilte Reglement n. 3. Dieselbe Anlage wie die im Folgenden beschriebene, haben alle

alleinigen Richter sind, bedienen sich derselben, um in kurzer Uebersicht das, was im betreffenden Rechtsfalle für und wider von den Parteien vorgebracht ist oder sich vorbringen läßt, vor Augen zu haben. Von der Kongregation der Kardinäle geht nur das Endurtheil aus, und darum kann dieses allein ihr zugeschrieben werden. Die Entscheidung des Rechtsfalles wird aber regelmäßig in ganz kurzen Ausdrücken gegeben, wie Affirmative, Negative, Dilata, Lectum etc. Nur in einzelnen Fällen, namentlich dann, wenn die hl. Kongregation nicht so sehr das Richteramt ausübt, als administrative Verordnungen erläßt, wird geantwortet: Ad mentem, und die Absicht dann in einem auch längeren Satze hinzugefügt. Die Gründe der Entscheidung werden aber nie angegeben. In dieser Beziehung tritt ein bedeutender Unterschied zwischen den resolutiones S. C. Concilii und den decisiones S. Rotae hervor. Während die Entscheidungen der ersteren in den allerkürzesten Ausdrücken abgefaßt sind und nichts als die nackte Antwort auf das vorgelegte Dubium enthalten, sind die Urtheile der römischen Rota, welche als decisiones S. Rotae gedruckt und verbreitet sind, ausführliche, obgleich in knapper Form gefaßte Motivenberichte der jedesmaligen Entscheidung. Wofern also in den Folien der Konzilskongregation irgend ein Satz sich findet z. B. daß gegen die Dekrete des Trienter Konzils eine gegentheilige sogar unvordenkliche Gewohnheit nicht rechtlich Platz greifen könne, so läßt sich daraus auf die Meinung und den Stil der Kongregation selbst nicht im Mindesten schließen. Ja selbst dem Sekretär derselben läßt sich das im Aktenauszuge Gesagte als seine Ansicht nicht beilegen. Dieser ist gehalten, das, was von den beiden prozessirenden Parteien als Beweis ihres vermeintlichen Rechtes wirklich vorgebracht ist, in dem Auszuge kurz vorlegen zu lassen. Oder, falls eine Anfrage gestellt wurde, welche er in Form eines Rechtsfalles vorlegt, oder wenn von den streitenden Parteien die Rechtsgründe nicht in der gehörigen Weise entwickelt wurden, hat er den Mangel der recht-

Restriktus vom Anfange ihrer Veröffentlichung im Jahre 1718 an (unter dem Sekretariate von Prosper Lambertini, dem nachmaligen Papste Benedikt XIV.). Von diesen Restriktus sind die discursus Secretarii zu unterscheiden, welche in schwierigen Fällen verfaßt zu werden pflegen und in denen der Sekretär seine Meinung vorbringt. Aber auch sie haben nur einen doktrinalen Werth.

lichen Deduktion durch Angabe der Gründe; welche sich für oder wider vorbringen lassen, zu ersetzen. Nirgendwo aber gibt er kund, zu welcher Meinung er sich hinneige, und es gehört auch gar nicht zu seiner Befugniß, dieses irgendwo im Restriktus kund zu geben. Der Sekretär ist hier nur Referent, nicht Consultor. Alle Rechtsgründe also, welche sich in den sog. Restriktus finden und aus diesen in die Sammlungen der Entscheidungen der Konzilskongregation oder in andere Bücher übergegangen sind, haben nur das Ansehen von Meinungen, welche vor der Kongregation, nicht von derselben ausgesprochen wurden. Dabei ist freilich zu bemerken, daß es zur Aufgabe des Sekretärs gehört, solche Behauptungen, welche offenbare Entstellungen des Rechtes sind, in den Aktenauszug nicht aufzunehmen, ein Umstand, welcher im Verein mit dem andern, daß an der römischen Kurie tüchtige Advokaten und Procuratoren thätig zu sein pflegen, den Rechtsgründen des Auszuges allerdings ein gewisses Ansehen verleiht.

Aus dem gänzlichen Mangel jedes Motivenberichtes folgt von selbst, daß sich über die Gründe, von denen die Kongregation bei ihren Entscheidungen geleitet wurde, nur Vermuthungen aufstellen lassen, ja daß man selbst mit Zuhülfenahme des Restriktus und der übrigen Akten, z. B. des Votums eines Konsultors, falls ein solches abgegeben wurde, über den Bereich der Vermuthung nicht hinaus kommt. Es kann auch geschehen, daß der Grund welcher die Kongregation zu ihrer endgültigen Entscheidung bestimmt, sich unter den in den Akten vorgelegten Deduktionen gar nicht findet. Manchmal trifft es sich, daß kurz vor der Sitzung noch von einer Partei Gründe für ihr Recht geltend gemacht werden, welche das Urtheil der Kongregation wesentlich beeinflussen müssen, welche aber wegen der Kürze der Zeit nicht mehr in die gedruckten Akten aufgenommen, sondern erst in der Sitzung vom referirenden Sekretär bekannt gegeben werden. [1]) Da diese Gründe nicht etwa bloß rechtliche sondern auch sachliche sein können, welche den Rechtsfall selbst modifiziren, so muß dieser Umstand der Anwendung der Resolutionen der hl. Kongregation auf analoge Fälle, selbst wenn man die gedruckte species facti genau sich vor Augen hält, einigen Eintrag thun. Diese Bemerkungen glaubten wir vorausschicken zu müssen, um

[1]) Vgl. Lingen et Reuss Causae selectae in S. C. C. propositae. Prolegom. p. XXII.

eine Menge von Citaten, welche dem Restriktus entnommen, die Unmöglichkeit der Bildung rechtsgültiger Gewohnheiten gegen Trienter Dekrete behaupten und zum Beweise für den diesbezüglichen Stil der hl. Kongregation dienen sollen, auf ihren wahren Werth zurückführen. [1])

44. Demnach bleibt uns, um die Haltung der Konzilskongregation den in Rede stehenden Gewohnheiten gegenüber zu erkennen, nichts anderes übrig, als die derselben vorgelegten Fälle, in welchen langjährige Gewohnheiten gegen Trienter Dekrete stritten, aufzusuchen und die Antworten nachzusehen, welche die Kongregation über diese Fälle gab. Nun ist es beinahe allgemeine Annahme, daß die Abschaffung sogar der unvordenklichen Gewohnheiten gegen das Trienter Konzil von der Kongregation verlangt zu werden pflegt. Jedoch muß hier eine Unterscheidung getroffen werden. Was Gewohnheiten gegen wichtige, weittragende — nennen wir sie hauptsächliche Bestimmungen des Konzils — angeht, so scheint die Kongregation allerdings, wo es nur anging, auf die Abschaffung derselben gedrungen zu haben. Jene Trienter Verordnungen hingegen, welche minder wichtig, sagen wir nebensächlicher Natur sind, lassen nicht nur die Bildung rechtsgültiger, gegentheiliger Gewohnheiten zu, sondern es verlangt auch die Konzilskongregation nicht, daß sie in Zukunft aufhören sollen. Man könnte geneigt sein, diesen Unterschied zwischen hauptsächlichen und nebensächlichen Verordnungen auf die oben ausführlich besprochene Verschiedenheit zurückzuführen, gemäß welcher manche kirchliche Gesetze, wenngleich sich nicht behaupten läßt, daß sie Theile des göttlichen oder des Naturgesetzes sind, doch so mit dem Wesen und der Bestimmung der Kirche zusammenhangen, daß Gewohnheiten gegen sie nicht geduldet werden dürfen, andere hingegen unter Umständen nicht nur ohne Schaden, sondern oft sogar mit positivem Nutzen einer entgegengesetzten Gewohnheit weichen. Deckten sich diese beiden Unterschiede, so müßten die Gewohnheiten gegen hauptsächliche Trienter Bestimmungen Verderbnisse — corruptelae — genannt werden. Die Kongregation würde sich dann, wenn sie auf Abschaffung derselben dringt und ihnen, falls sie für den

---

[1]) Auf sie beruft sich z. B. Bouix. Principia juris can. p. 317. Cf. Lingen et Reuss l. c. pag. 632; Mühlbauer Thes. resol. v. Consuetudo.

Augenblick unumstößlich sind, nur Toleranz nicht Rechtskraft zuerkennt, nach den Grundsätzen des allgemeinen Kirchenrechtes richten; sie würde ihre Anforderungen an thatsächliche Gewohnheiten, um ihnen den Charakter gesetzmäßiger Gewohnheiten zuzuerkennen, auf das geringste Maß zurückführen. Indessen es decken sich die oben angegebenen Unterschiede begrifflich gar nicht, und auch in concreto fallen sie bei Weitem nicht immer zusammen.

Es ist offenbar das Bestreben der hl. Kongregation die Disziplin der Kirche höher zu heben, als dieses möglich wäre, wenn sie sich in ihrem Wirkungskreise an das bestehende Gewohnheitsrecht binden wollte. Daß ihr dazu die Kompetenz nicht fehlt, werden wir weiter unten sehen.

45. Beweisen wir zuerst, daß die hl. Kongregation Gewohnheiten gegen nebensächliche Bestimmungen des Tridentinums nicht nur als rechtskräftig anerkennt, sondern auch fortbestehen läßt. Die Beispiele welche wir anführen, sind derartig, daß dieselben zugleich unsere zweite Behauptung beweisen, daß das, was unter Gewohnheiten gegen hauptsächliche Bestimmungen zu verstehen ist, nicht mit dem Begriffe corruptelae sich deckt. Im neunten Kapitel der zweiundzwanzigsten Sitzung bestimmt das Konzil von Trient, daß die Verwalter, mögen sie geistlichen oder weltlichen Standes sein, von allen auch den Kathedralkirchen, Hospitälern, Bruderschaften, den sog. montes pietatis und frommen Stiftungen alljährlich („singulis annis") dem Ordinarius Rechenschaft über ihre Verwaltung ablegen sollen. Alle dieser Verordnung entgegenstehenden Gewohnheiten und Privilegien werden für aufgehoben erklärt, es sei denn, daß bei Gründung oder Einrichtung der betreffenden Kirche oder der frommen Stiftung (in limine fundationis) anders bestimmt sei. Selbst wenn diese Rechenschaft zufolge einer Gewohnheit, eines Privilegiums oder einer Bestimmung andern zur Entgegennahme Bevollmächtigten abzulegen wäre, so solle doch neben diesen auch der Ordinarius zugezogen werden. Nun bestand nach dem Restriktus eines im Jahre 1880 vor die hl. Kongregation gebrachten Prozesses [1]) in einer Diözese der Brauch, daß das Domkapitel nur bei Gelegenheit der Visitation der Domkirche dem Bischofe Rechenschaft über die Vermögensverwaltung derselben ablegte. Dafür bestellte das Kapitel alljährlich Rechnungsrevisoren, ließ sich

[1]) Acta s. Sedis vol. XIII. p. 264 sq.

von diesen Bericht erstatten und kontrollirte selbst ausschließlich die in seinem Namen geführte Verwaltung. Die Bedenken gegen dieses Verfahren mußten dadurch noch erheblich gesteigert werden, daß die kanonische Visitation der Domkirche nur höchst selten stattfand. Ein Jahr früher als die Frage in Rom vorgelegt wurde, war sie vorgenommen, aber zwischen dieser Visitation und Rechnungsvorlage und der nächstvorhergehenden lag ein Zeitraum von 150 Jahren. Zudem wurde noch bemerkt, daß eine genaue Revision der Rechnungen bei Gelegenheit der Visitation wegen der Menge anderer Geschäfte kaum möglich sei. Das Kapitel machte gegen die alljährliche Rechenschaftsablage vor dem Bischofe die Verjährung für sich geltend und bestand darauf, mit einer solchen bei Gegelegenheit der kanonischen Visitation seiner Pflicht zu genügen. Für den Bischof wurde natürlich die Trienter Verordnung und die Unmöglichkeit jeder Präskription oder Gewohnheit gegen eine solche angeführt. Auf die in Folge dessen vorgelegte Frage: „An capitulum ecclesiae cathedralis W. teneatur quotannis episcopo rationem reddere de bonis fabricae et ipsarum fundationum, seu potius occasione sacrae visitationis tantum in casu“ antwortete die hl. Kongregation: „Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.“ Die Substanz des angeführten Kapitels des Konzils ist die, daß dem Ordinarius das Recht zusteht, sich die Rechnungen aller Kirchen der Diözese und aller frommen Stiftungen vorlegen zu lassen und prüfen zu dürfen; wie oft er dieses zu thun und zu verlangen berechtigt ist, verhält sich zu ihm wie ein nebensächlicher Umstand zur Hauptsache. Die letzterem gegenüber stattgehabte Verjährung anerkennt die Kongregation und läßt sie bestehen. Mit welcher Konsequenz aber die Kongregation an der strikten Durchführung der wesentlichen Trienter Beschlüsse festhält, zeigt dieselbe Causa, welcher wir die obige Frage und Antwort entnommen haben. Wir bemerkten schon früher, daß die Kongregation von der Pflicht der Kanoniker das Chorgebet zu verrichten, wie das Tridentinum sie neu einschärft,[1]) nicht abgeht. In derselben Kathedrale, deren Kanonikern die oben berührte Präskription gegen eine Trienter Vorschrift authentisch bestätigt wurde, hatte sich der Brauch gebildet, daß die Kapitularen durch Laien sich im Chore vertreten ließen und zwar in einem

[1]) 24. Sitz. 12. Kap. §. Omnes vero.

solchen Umfange, daß diese Laien zum allergrößten Theile den Chorgesang besorgten. Für diese Praxis wurden sehr schwer wiegende Gründe vorgebracht, bei weitem wichtigere als für die vorgenannte Präskription. Sie gipfelten in der Unmöglichkeit des Kapitels der Chorpflicht in Person Genüge zu leisten, sowohl wegen des vorgerückteren Alters, in welchem die Mehrzahl der Kapitularen stehe, als wegen der Ueberbürdung mit anderen Arbeiten behufs Leitung der ausgedehnten und schwer zu verwaltenden Diözese. Zudem sprach für den bisherigen Brauch die unvordenkliche Gewohnheit, deren Existenz von der Gegenseite auch nicht bestritten wurde. Die hl. Kongregation konnte diesen Gründen ihr Gewicht nicht absprechen, sie mußte denselben gerecht werden. Trotzdem ertheilte sie auf die beiden folgenden Fragen: „II. An canonici W. valeant per cantores laicos divinum officium persolvere in casu; et quatenus affirmative, III. an iidem canonici divini officii tempore missam privatam celebrantes uti praesentes in choro retineri debeant in casu" keine andere Antwort als: „Ad II^m et III^m attentis circumstantiis esse tolerandum." Der bisherige Brauch kann nicht abgeschafft werden, da die gegenwärtigen Umstände es nicht zulassen; Gesetzeskraft auch wird ihm nicht abgesprochen, in so weit nur wird diese beschränkt, als er, sobald es die Umstände gestatten, der Befolgung des Gesetzes weichen soll.[1]) Das tägliche Chorgebet ist eine der ersten Amtspflichten der Kanoniker und die auf Abhaltung desselben zielende Einschärfung dieser Pflicht seitens des Tridentinums sah darum die Kongregation als wichtigen Punkt der Disziplin an, in welchem sie nicht auf die gegentheilige Gewohnheit sondern nur auf bedeutendere Hindernisse Rücksicht nimmt.

46. Eine andere von der Kongregation gegebene Entscheidung möge uns dieses noch weiter bestätigen Wir haben bereits früher von den zwei [2]) Deputirten-Kollegien gesprochen, welche nach An-

[1]) In einem andern sehr ähnlichen Falle, welcher wohl eben deshalb von den Acta S. S. nicht mitgetheilt wurde, gab die Kongregation auf die Frage: An et quomodo consuetudo vigens in capitulo B. tum quoad ordinem officiaturae choralis tum quoad distributiones sustineatur in casu am 14. Aug. 1880 die Antwort: Attentis circumstantiis posse tolerari.

[2]) Bouix de capitulis p. IV. § 4 (pag. 489 sq.) meint, es seien drei vorgeschrieben. Vgl. dagegen Lucidi de Visit. ss. ll. Vol. II. c. VI. §. V. n. 93 ss.

ordnung des Tridentinums [1]) dem Bischofe in der Leitung der Diözesan-Seminarien und der Vermögens-Verwaltung derselben zur Seite stehen sollen. Nach einem in den Acta s. Sedis [2]) mitgetheilten Restriktus wurde aus einer Diözese Hollands eine auf diese Kollegien bezügliche Frage der Kongregation vorgelegt. Dort bestand nämlich nur eines derselben, die Vierer-Kommission, deren Mitglieder zur Hälfte dem Kathedralkapitel, zur Hälfte dem Stadtklerus zu entnehmen ist. Die Zweier-Kommission fehlte ganz, und auch in das Vierer-Kolleg wurde das eine Mitglied des Stadtklerus nicht, wie es geschehen sollte, von diesem selbst gewählt, sondern von den Dechanten der Diözese als Repräsentanten des ganzen Diözesan-Klerus. Da die Diözesen Hollands unter der Propaganda stehen, so wurde die Frage dieser Kongregation vorgelegt, von ihr aber an die Kongregation des Konzils remittirt. Auch hier wurde bemerkt, daß sowohl das Fehlen der einen Kommission als die abnorme Wahl der andern auf altem Herkommen beruhe. Auf die Frage, ob es bei der bisherigen Gewohnheit sein Bewenden haben könne („Quaerit episcopus, utrum usus et consuetudo ista retineri queat“) antwortete die Kongregation am 21. Juni 1879: „Quoad primum (ob die Vierer-Kommission allein schon Genüge leiste) duo sint provisores seminarii e gremio capituli ab Episcopo electi pro administratione spirituali et disciplinari. Pro administratione temporali quatuor sint deputati a Concilio praescripti; nihil tamen impedit, quominus iidem a Capitulo eligantur, qui jam ab Episcopo electi sunt pro administratione spirituali. Ad II^{m} attentis circumstantiis pecularibus affirmative.“ Demnach verlangt die Kongregation, daß die Vorschrift des Tridentinums über die Zuziehung zweier Kommissionen trotz der entgegengesetzten Gewohnheit in Zukunft befolgt werde; die Wahl eines Mitgliedes seitens des ganzen Diözesanklerus vermittelst der natürlichen Vertreter desselben wird unbeanstandet gelassen. Der Grund oder die Umstände, welche diesen Brauch rechtfertigen, ihn zu einem rationabeln machen, mochte vorzüglich darin gelegen sein, daß das Seminar der Diözese nicht in der Residenz-Stadt des Bischofes, sondern auf dem Lande sich befand. Auch hier also ließ die Kongregation eine gegen-

[1]) 23. Sitz. 18. Kap.

[2]) Vol. XII. p. 492.

gesetzliche Gewohnheit bestehen, verlangte aber die Aufhebung einer andern. Die Erstere stellt sich auch in diesem Falle als gegen eine Nebenbestimmung gerichtet dar, während ihr gegenüber das Bestehen der zwei Kommissionen offenbar wichtiger ist. Daß auch in früheren Zeiten schon die Kongregation in unwichtigeren Dingen unvordenkliche Gewohnheiten für die Zukunft fortbestehen ließ, geht z. B. auch aus einem Falle, den Zamboni mittheilt, hervor.[1])

47. Wenn aber den Gewohnheiten gegenüber, welche nach dem Urtheile der Kongregation — denn ihr allein steht ein authentisches Urtheil darüber zu — gegen wichtige Trienter Verordnungen sich richten, das allgemeine Gesetz geltend gemacht und die Durchführung desselben falls diese nur möglich ist urgirt wird, spricht sie damit solchen Gewohnheiten nicht alle Rechtsgültigkeit ab? — An die Kongregation kommen Anfragen über die Beibehaltung von Gewohnheiten des verschiedensten Charakters. Viele derselben werden von ihr verworfen, weil sie Mißbräuche sind oder solche sehr leicht im Gefolge haben, oder weil sie einfachhin unvernünftig sind. So hat das Trienter Konzil verordnet, es sollen bei der Uebernahme von Kanonikaten und anderen kirchlichen Benefizien seitens des Ernannten in keiner Weise Abgaben an die übrigen Kanoniker oder Benefiziaten gezahlt werden, indem diese „simoniacae labis aut sordidae avaritiae suspicionem habent.“ Nur wo Abgaben zu frommen Zwecken bestehen, sollen sie auch in Zukunft geleistet werden.[2]) Daß die Kongregation diese Verordnung jeder gegentheiligen Gewohnheit gegenüber aufrecht erhält,[3]) ist gewiß nicht zu verwundern, da diese einem Mißbrauche wenigstens sehr ähnlich sieht. Um diejenigen, welche zum Chorgebete verpflichtet sind, zur fleißigen Theilnahme an demselben anzuspornen, wurden die täglichen Distributionen eingeführt. Wenn nun auch denjenigen welche im Chore nicht gegenwärtig sind, diese Distributionen verabreicht werden, so ist der Zweck der Verordnung vollkommen vereitelt, eine solche Gewohnheit ist

[1]) Collectio declarationum S. C. Concilii tom. I. v. Consuetudo §. II. n. 33.

[2]) Konzil von Trient Sitz. 24 Kap. 14.

[3]) Vgl. Zamboni Collectio declarationum S. C. C. tom. I. v. Consuetudo §. I. n. 3, 4; §. IV. n. 15, 22 (zu n. 15 vgl. Thesaurus resolutionum S. C. Conc. ed. a Bened. XIV. tom. I. die 3. Dec. anno 1718).

offenbar ganz unvernünftig, sie kann von der Kongregation nicht aufrecht erhalten werden.[1]) Die Verwerfung solcher Gebräuche hat nichts Auffallendes, und wenn die Kongregation zu ihrem Urtheile hinzufügte, dieselben seien Mißbräuche oder irrationable Gewohnheiten — was sie aber auch hier nicht immer thut — so ließe sich daraus doch auf die Gewohnheiten gegen das Tridentinum im Allgemeinen mit Nichten etwas folgern. Von jenen gilt was De Angelis sagt: „Hoc potius notandum est, plures contra decreta istius (Tridentini) concilii inolescentes consuetudines improbari, quia sunt irrationabiles.“ [2])

47. Aber es gibt manche Beispiele von Gewohnheiten, welche man der Irrationabilität wohl schwerlich oder sogar sicher nicht zeihen kann, auf deren Abschaffung die Kongregation aber dennoch dringt. So wurde z. B. die Anfrage gestellt, ob die Gewohnheit beibehalten werden könne nach der Erledigung des bischöflichen Sitzes zwei Kapitularvikare zu erwählen, welche dann von Monat zu Monat abwechselnd die Verwaltung der Diözese führen sollten. Die Kongregation, am Wortlaute der Trienter Verordnung festhaltend, verwarf diese Gewohnheit, obwohl sie als unvordenklich ausgegeben wurde.[3]) Daß es besser ist, wenn die Verwaltung der Diözese in den Händen eines Einzigen ruht, ist klar. Daß aber die in der betreffenden Diözese bestehende Gewohnheit ein Mißbrauch war, läßt sich angesichts der vor dem Trienter Konzil bestehenden Praxis, nach welcher die Leitung der Diözese noch weniger einheitlich war, indem sie dem ganzen Kapitel oblag, nicht behaupten. An ebenderselben Stelle bestimmt das Konzil, daß womöglich zum Kapitelsvikar ein solcher Domherr erwählt werden solle, welcher sich im kanonischen Rechte einen akademischen Grad erworben habe.[4]) Nun wurde die Anfrage an die Kongregation gerichtet,[5]) ob man wegen einer andern Gewohnheit von dem Erforderniß des Doktorates oder Licenziates im kanonischen Rechte bei dem Kapitelsvikare Umgang nehmen und einen andern übrigens ganz tauglichen Mann wählen könne, der zwar nicht im kanonischen Rechte, wohl aber im römischen Civilrechte oder in der Theologie sich den Doktorgrad erworben

---

[1]) Vgl. Zamboni l. c. §. II. n. 7. [2]) Prael. jur can. tom. I. tit. IV. n. 12.
[3]) Zamboni l. c. §. II. n. 21 s. [4]) Sitz. 24 Kap. 16.
[5]) Zamboni l. c. §. II. nn. 23, 24, 25.

habe. Die Antwort lautete auch hier verneinend. In ähnlicher Weise hat auch z. B. die Kongregation dem Bischofe das volle Recht gewahrt, sogar die zeitweiligen Prediger für die Kathedrale zu ernennen, obschon das allgemeine Kirchenrecht unter gewissen Voraussetzungen auch Laien einen sehr bedeutenden Einfluß auf die Besetzung der kirchlichen Pfründen einräumt. [1])

48. Sollte nun etwa die Praxis der Kongregation, gemäß welcher sie auch solche Gewohnheiten unterdrückt, die sich nach den allgemein angenommenen Grundsätzen des kanonischen Rechtes keineswegs als Mißbräuche darstellen, von der Ansicht ausgehen, gegen das Trienter Konzil könne keine Gewohnheit Rechtskraft erlangen? Man könnte gewiß leicht auf diese Vermuthung kommen, und einige Kanonisten sind auch wirklich dieser Meinung. Es will uns indeß scheinen, daß die Praxis der Kongregation eine hinreichende Erklärung in der Vollmacht derselben findet, die Ausführung der Trienter Reform zu überwachen und zu betreiben. Die Kongregation des Konzils leitet ihren Ursprung her von einer von Pius IV. eingesetzten Kardinalskommission zur Durchführung der Trienter Beschlüsse bei den verschiedenen Behörden der römischen Kurie. Ihre Vollmacht war daher anfänglich eine bloß exekutive. Sie konnte dem Personale der Kurie, wofern es sich etwas gegen die Trienter Dekrete oder die sonstigen päpstlichen Verordnungen zu Schulden kommen ließ, verschiedene kirchliche Strafen auflegen, und auch die weltliche Gewalt, wo es nöthig war, zu Hülfe rufen.[2]) Mit dieser exekutiven

---

[1]) Konzil von Trient Sitz. 24 Kap. 4. — Zamboni l. c. §. IV. n. 10. Pignatelli Consult. canon. tom. IV. consult. 206 n. 41 ss.

[2]) „Nos propterea considerantes parum esse jura condere, nisi sint qui ea exsecutioni demandari faciant ... praefatasque constitutiones et ordinationes ac decreta concilii, quas et quae hic haberi volumus pro expressis, inviolabiliter observari volentes venerabili fratri nostro Joanni episcopo Tusculano Morono etc. Cardinalibus committimus et mandamus, quatenus ipsi seu eorum major pars... constitutiones et ordinationes ac decreta praefata juxta tenores eorum ac literarum desuper confectarum per quoscunque Poenitentiariae, Vicariae et Camerae ac Rotae curiarum ac tribunalium praedictorum judices et officiales sub excommunicationis latae sententiae ac privationis officiorum et aliis eisdem Cardinalibus bene visis etiam pecuniarum eo ipso incurrendis poenis firmiter observari faciant et cum effectu; nisi tam in exse-

Gewalt war nothwendig eine richterliche Gewalt von demselben Umfange bezüglich der Personen und Sachen, wie die exekutive Gewalt, verbunden. [1]) Es war aber der Kommission die Vollmacht, die Beschlüsse des Tridentinums zu interpretiren, sicher nur in sehr geringem Umfange und auch diese nicht ausdrücklich mitgetheilt. Schon ganz bald nach der Einsetzung dieser Kommission erweiterte sich ihr Wirkungskreis, indem er nicht auf die Behörden der römischen Kurie beschränkt blieb, sondern allmählig immer weitere Grenzen annahm, bis er zuletzt authentisch als auf die ganze Kirche sich ausdehnend festgestellt wurde. Auch der Inhalt der Gewalt erweiterte sich schon binnen kurzer Zeit, indem zu der bisherigen exekutiven und richterlichen noch die Vollmacht, die Reformdekrete des Konzils zu interpretiren, ausdrücklich hinzutrat. Wie wenig sicher diese in den ursprünglichen Kreis der Befugnisse der Kongregation gehörte, erhellt besonders aus der Thatsache, daß die Kongregation selbst von dem Zweifel angefochten wurde, ob sie nicht den Censuren verfallen sei, welche Pius IV. über diejenigen verhängt hatte, welche die Erklärung der Trienter Bestimmungen sich anmaßten. Pius V. hielt nun zwar dieses Bedenken für unbegründet, ertheilte aber dann der Kongregation ausdrücklich die Vollmacht, die Dekrete des Konzils, wofern sie ihr selbst nicht zweifelhaft vorkommen sollten, authentisch zu erklären, in zweifelhaften Fällen aber dem Papste die Entscheidung zu überlassen.[2]) Bei dieser Vollmacht blieb es dann bis auf Sixtus V., welcher sie dahin erweiterte,

---

cutione dictorum concilii quam dictarum literarum nostrarum aliqua dubietas aut difficultas emerserit, quo casu ad nos referant. invocato etiam ad hoc si opus fuerit auxilio brachii saecularis." Pii IV. Motus proprius „Alias nos" 2. Aug. 1564.

[1]) Vgl. Bangen die römische Kurie S. 148; Lingen et Reuss l. c. pag. VI.

[2]) Ueber diesen Vorfall vgl Fagnanus in cap. Quoniam De constitutionibus n. 7 und cap. Quum venissent n. 30: „Sanctitas sua dixit se non credere congregationem incidisse in hujusmodi censuras, quoniam opinabatur hanc prohibitionem eos tantum comprehendere, qui proprio ausu interpretari praesumpsissent, ut indicant illa verba: audeant interpretari; tamen pro futuro dixit se tribuere facultatem congregationi, ut absque alia delegatione posset decidere casus, quos congregatio tanquam claros putaret decidendos; quos vero tanquam dubios putaret referendos, Sanctitati suae referret."

daß die Lösung der wirklich zweifelhaften Stellen von der Kongregation geschehen könne, aber die Entscheidung dem Papste zur Approbation vorgelegt werden müsse.[1]) Sonach ist die Gewalt der Kongregatien eine dreitheilige; sie kann 1. auf dem ganzen katholischen Erdkreise auf die Durchführung der Trienter Verordnungen dringen, sie authentisch auch unter Androhung und Verhängung von Strafen verordnen; sie kann 2. Rechtsfragen, welche sich auf das Trienter Konzil gründen, entscheiden; und endlich 3. zweifelhafte Verordnungen in der angegebenen Weise erklären.[2]) Nach der letzteren Gewalt pflegt die Kongregation benannt zu werden, indem diese Vollmacht ihr ausschließlich eignet, wo hingegen die beiden andern Vollmachten auch andern römischen Kongregationen, wie z. B. der Propaganda sowie der Kongregation der Bischöfe und Regularen zustehen.[3]) Wenngleich nun der Name der Kongregation von der letzteren Vollmacht hergenommen ist, so sind doch die beiden ersteren nicht nur die ursprünglichen, sondern auch die am öftesten sich bethätigenden. Speziell ist die Gewalt die Trienter Verordnungen auf dem ganzen Erdkreise durchzuführen, unserer Beachtung werth. Sie wird sowohl in den authentischen Aktenstücken ausdrücklich bezeugt, als auch von den Auktoren, welche in älterer und neuerer Zeit über die Kompetenz der Kongregation schrieben, erwähnt. In der citirten Bulle „Immensa aeterni Dei" wird die Konzilskongregation „congregatio pro exsecutione et interpretatione concilii Tridentini" und die ihr angehörenden Kardinäle, praefecti „interpretationi et exsecutioni Concilii Tridentini" genannt. Sixtus V. verordnet, daß sie sich Rechenschaft über die Beobachtung der Trienter Verordnungen von den Bischöfen geben lasse: „Item ab iisdem praesulibus ecclesiarum

[1]) „Cardinalibus praefectis interpretationi et exsecutioni concilii Tridentini, si quando in his. quae de morum reformatione, disciplina ac moderatione et ecclesiasticis judiciis aliisque hujusmodi statuta sunt, dubietas aut difficultas emerserint, interpretandi facultatem Nobis tamen consultis impertimur". Sixtus V. Constitut. „Immensa aeterni Dei" 22. Jan. 1588. (Bullar. Rom. ed. Cherubini tom. II. pag. 465 s.).

[2] Vgl. Bangen a. a. O. S. 152.

[3]) Den Geschäftskreis der Kongregation des Konzils gegenüber dem der andern römischen Kongregationen und Behörden vgl. bei Lingen et Reus l. c. pag. X.

exposcat, quae in ecclesiis eorum curae ac fidei commissis cleri populique morum disciplina sit, quae concilii Tridentini decretorum quum in omnibus tum praesentim in residentiae munere exsecutio." Endlich ertheilt er ihr von Neuem die Vollmacht, die Verordnungen des Tridentinums überall durchzuführen: „Habeat itidem congregatio auctoritatem promovendi reformationem cleri et populi nedum in Urbe et statu ecclesiastico temporali sed etiam in universo orbe christiano in iis quae pertinent ad divinum cultum propagandum, devotionem excitandam et mores christiani populi ad praescriptum ejusdem concilii componendos atque ad rationes difficillimis his perturbatisque temporibus necessarias confirmandos." [1]) Darnach steht der Kongregation die Vollmacht zu, die sämmtlichen Trienter Verordnungen auf dem Erdkreise zur Durchführung zu bringen. Sie besaß anfangs die Gewalt, dort wo den Trienter Verordnungen gegenüber andere Gewohnheiten selbst seit unvordenklichen Zeiten bestanden hatten, diese gänzlich oder zum Theile aufzuheben, je nachdem sie es den Umständen für angemessen erachtete. Dieselbe Gewalt besitzt sie aber auch jetzt, sei es daß solche Gewohnheiten bis auf den heutigen Tag sich erhalten oder neue sich gebildet haben, sei es daß diese Gebräuche als Verderbnisse und Unsitten sich darstellen oder nicht. Die exekutive Gewalt der Kongregation erstreckt sich auf einzelne Personen, wie auf ganze Diözesen und Länder. Auch wo eigentliche Verjährungen von Rechten stattgefunden haben, sei es daß diese von Privatpersonen oder ganzen Körperschaften oder Kommunitäten ausgegangen sind, könnte gegebenen Falles die Kongregation einschreiten und die Gleichförmigkeit mit dem Gesetze verlangen; nur möchte es in diesen Fällen, da es sich um ein jus quaesitum handelt, eines wichtigeren Grundes bedürfen, um die Aufhebung des Rechtes zu verlangen. Es steht die Kongregation des Konzils dem katholischen Erdkreise gegenüber als das authentische Organ des Papstes zur Durchführung der Trienter Bestimmungen, welches in allen Fällen diesen Bestimmungen Eingang bei den Hirten der Kirche und bei den Untergebenen derselben verschaffen kann, dessen eigenem weisen Ermessen es überlassen bleibt, ob

---

[1]) Sixti V. Constit. „Immensa" l. c. Vgl. Zamboni l. c. Proleg pag. XV. s.

der gegentheilige Gebrauch oder das allgemeine Gesetz in dem einzelnen Falle zu befolgen sei. Wenn demnach die hl. Kongregation in sehr vielen Fällen Gewohnheiten gegen das Tridentinum unterdrückt, so läßt sich daraus keineswegs auf die Anschauung bei ihr schließen, daß diese Gewohnheiten rechtsungültig waren. Es läßt sich dieses eben so wenig folgern, als die Aufhebung einer gegengesetzlichen Gewohnheit durch den betreffenden Diözesanbischof oder den Papst zu dem Schlusse berechtigt, daß der bisherige Brauch vom Papste oder dem Bischofe als rechtswidrig und ungültig angesehen wird.

49. Auch die Form, in welcher die Kongregation die Aufhebung dieser Gewohnheiten anzuordnen pflegt, bietet zu der Meinung keine Veranlassung, sie verwerfe dieselben als nicht zu Recht bestehend. Denn die Antworten, welche die hl. Kongregation auf Anfragen bezüglich einzelner Gewohnheiten gibt — eine allgemeine auf alle Gewohnheiten sich beziehende Antwort liegt nicht vor — werden in der Regel so ertheilt, daß sie lediglich auf die Zukunft sich beziehen, ohne auch nur im Mindesten anzudeuten, daß in der Vergangenheit der Gebrauch nicht zu Recht bestanden habe und nicht mit gutem Gewissen befolgt werden konnte. Sehr oft vorkommende Formen der Fragen sind: An consuetudo sit servanda; an consuetudo possit retineri; an consuetudo possit servari; an usus possit attendi u. s. w. Das Negative, mit welchem sie beantwortet werden, ordnet an, daß die Gewohnheit in Zukunft nicht mehr befolgt werden dürfe, sondern dem allgemeinen Gesetze weichen solle. Offenbar würde man nur durch einen sehr übereilten Schluß daraus folgern, daß dem Gebrauche auch bis dahin die Rechtskraft gefehlt habe. Es folgt dieses ebensowenig, als aus der Klausel: Non obstante quacunque consuetudine etiam immemorabili, die einer päpstlichen Konstitution angehängt ist, sich schließen läßt, die Gewohnheiten, welche von nun an aufhören sollen, hätten auch bis dahin nicht rechtmäßig bestanden. Auch die Verneinung der Fragen: An sustineatur consuetudo; an consuetudo sit toleranda enthält nur den Befehl, die Gewohnheit in Zukunft aufzugeben und dem allgemeinen Gesetze Folge zu leisten, besagt aber keineswegs, daß der Gebrauch bis dahin nicht rechtmäßig gewesen sei. Lautet die Frage: An consuetudo sit toleranda seu potius improbanda in casu und wird das erste Glied dieser Doppelfrage mit Negative, das letzte mit Affirmative beantwortet, so möchte allerdings wegen

der Stärke des Wortes improbanda die Meinung nicht ganz ungerechtfertigt sein, die Gewohnheit werde von der Kongregation als corruptela angesehen und habe sonach auch in der Vergangenheit keine Rechtskraft gehabt. Diese Form der Frage ist indessen sehr selten; sie wird eben nur dort angewendet, wo der Gegenstand der Gewohnheit zu der Vermuthung Veranlassung bietet, man habe es mit einem Verderbnisse zu thun. Vielleicht am häufigsten trifft es sich, daß das Wort consuetudo oder usus in der Frage gar nicht vorkommen, sondern nur der Gegenstand der Gewohnheit ausgedrückt wird z. B. (vgl. oben n. 45): An capitulum ecclesiae cathedralis W. teneatur quotannis episcopo rationem reddere de bonis fabricae seu potius occasione sacrae visitationis tantum. Die verneinende Antwort auf eine derartig gestellte Frage spricht sich offenbar über die Vergangenheit ebenfalls nicht aus. Daß man aber die Frage und deren Worte genau ins Auge fassen müsse, brauchen wir wohl nicht zu bemerken. Ihre Form wird entweder von den streitenden Parteien oder von den Offizialen der Kongregation genau erwogen und festgestellt. Wenn dann bei der Sitzung der Kongregation die Frage oder das Dubium nicht gut formulirt zu sein scheint, so wird es nicht selten in anderer Form gegeben, was im Kurialstile reformare dubium heißt. Die Antwort auf dasselbe ist das einzige Theilchen der sämmtlichen Prozeßakten, welches auktoritative Geltung hat. Auch das möge hier noch bemerkt werden, daß eine Sanirung, eine Absolution, eine Dispensation über das früher kraft der Gewohnheit Geschehene äußerst selten erfolgt. Würde die Kongregation das früher Geschehene für ungültig ansehen, dann würden in sehr vielen Fällen Absolutionen von Strafen, Sanirungen der Handlungen u. s. w. wenigstens ad cautelam, welche in anderen Fällen gar nicht selten vorkommen, wenigstens als sehr gerathen erscheinen, wenn nicht sogar nothwendig sein. Es liegt demgemäß unserer Ansicht nach kein Grund vor, der hl. Kongregation die Meinung zuzuschreiben, daß ausnahmslos alle Gewohnheiten, oder auch nur die gegen offenbar wichtige Trienter Dekrete verstoßenden der Rechtskraft entbehren.

50. Wir können nun die Frage übergehen, ob denn der Mangel des Konsenses der hl. Kongregation überhaupt je, in was immer für einem Falle im Stande ist, den Gewohnheiten die sich trotzdem bilden sollten, die Gesetzeskraft zu nehmen. Ein Zweifel kann deshalb entstehen, weil der legale Konsens des Papstes, welcher im cap. fin.

De consuetudine bezüglich aller rationabeln und in gesetzmäßiger Weise verjährten Gewohnheiten ausgesprochen wurde, durch einen Widerruf oder eine Einschränkung seitens des Papstes selbst weder ganz noch zum Theil aufgehoben wurde. Es läßt sich daher fragen, ob das Nichtvorhandensein der Zustimmung der Kongregation als einer administrativen Behörde, welcher die gesetzgebende Gewalt fehlt, fähig ist die Wirkung des cap. fin. zu hemmen. Indessen wofern man diese Frage auch bejaht, scheint uns doch nach dem oben Gesagten kein Grund vorzuliegen, die Rechtsungültigkeit auch der Gewohnheiten, welche von der Kongregation für gewöhnlich nicht geduldet werden, bevor dieser Rechtsspruch eintritt, anzunehmen.

51. Blicken wir nun auf das Gesagte zurück. Wir haben bei unserer Untersuchung nur die rechtliche Seite der Gewohnheiten gegen die Trienter Dekrete ins Auge gefaßt, und sind dabei zu demselben Resultate gelangt, welches de Angelis, dem als langjährigem Professor des Kirchenrechtes die Kenntniß der kirchlichen Gesetze, und als vielbeschäftigtem Kurialisten die Kenntniß der Praxis der römischen Kongregationen gewiß nicht abgesprochen werden kann, in seinem Buche ausgesprochen hat: „Concilium Tridentinum eandem habet auctoritatem ac cetera concilia generalia; si valet ergo consuetudo praejudicium inferre canonibus generalium conciliorum, valebit et idem praestare contra canones disciplinares Tridentini. Ex altera parte Romani pontifices istorum decretorum observantiam inviolabilem praecipientes non derogaverunt vi consuetudinis, quae praedictas qualitates haberet. Hoc potius notandum est plures contra decreta istius concilii inolescentes consuetudines improbari quia sunt irrationabiles, et judex super irrationabilitate, ut diximus, est superior et in casu pontifex Romanus vel s. concilii congregatio.“ [1])

Ueber die größere oder geringere Vollkommenheit der Gewohnheiten gegenüber den Trienter Gesetzen haben wir uns nicht ausgesprochen. Wir konnten das auch nicht thun, weil ein allgemeines Urtheil sich eben darüber nicht fällen läßt. Daß aber im Allgemeinen die Trienter Dekrete sich als vorzüglicher erweisen möchten gegenüber den partikulären Gewohnheiten, haben wir in den kurzen Worten der Ein-

[1]) Praelectiones juris canonici tom. I. tit. IV. n. 12.

leitung zu dieser Untersuchung bereits ausgesprochen. Sonach bleibt es dem Eifer und der Weisheit derjenigen, welche auf die Gesetzgebung und Verwaltung geringerer oder größerer Kirchensprengel Einfluß nehmen können, überlassen, auf die Durchführung der Trienter Verordnungen und die Abschaffung der gegentheiligen Gewohnheiten zu bringen. Denn wie die Kongregation des Konzils die Vollmacht für die ganze Kirche hat, gegentridentinische Gebräuche aufzuheben, so kommt dieselbe Gewalt jedem Diözesanobern für seine Diözese, dem Provinzialkonzil für die betreffende Kirchenprovinz u. s. w. zu. Wie ein Bischof für seinen Sprengel ein Gesetz geben kann, welches die allgemeinen Kirchengesetze näher bestimmt oder außerhalb dieser selbständig dasteht, so ist er um so mehr berechtigt eine partikuläre Gewohnheit, welche sich im Widerspruche mit einer allgemeinen Verordnung gebildet hat, mag sie noch so alt sein, aufzuheben und so das Recht der Diözese mit dem allgemeinen Kirchenrechte in Uebereinstimmung zu bringen. Sollte er in diesem Bestreben auf Widerstand stoßen, was allerdings bei alten und tiefeingewurzelten Gebräuchen, selbst wenn diese noch so abnorm sind und dem vorurtheilsfreien Blicke selbst unvernünftig vorkommen, sehr leicht der Fall sein kann, so würde er am heiligen Stuhle und speciell an der Kongregation des Konzils sicher sehr eifrige Förderer in seinen Bestrebungen zur Hebung der kirchlichen Disziplin finden.

Kirchliche Jurisdiction und das Suppliren derselben.

Von A. Lehmkuhl S. J.

Eines der wichtigsten Capitel bei Behandlung des Bußsacramentes ist zweifelsohne das Capitel über die Jurisdiction. Eine diesbezügliche Specialfrage hat im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift ihre Bearbeitung gefunden, die Jurisdiction über Pönitenten aus fremden Diöcesen.

Von nicht minder wichtigem Belange dürfte eine andere Specialfrage sein, nämlich über das Suppliren von Seiten der Kirche: ist es doch einerseits gar leicht, sich mit dem Axiom zu helfen Ecclesia supplet, wo es nichts weniger als ausgemacht ist, andererseits aber doch auch für Beichtvater und Beichtkind zuweilen höchst peinlich, da jenes Axiom nicht anwenden zu wollen, wo weder über Rechtsgültigkeit, noch auch über die Erlaubtheit seiner Anwendung ein gegründeter Zweifel mehr bestehen kann. Ich sage, weder über die Rechtsgültigkeit, noch über die Erlaubtheit; denn daß beide sich nicht immer decken, ist bekannt; die näheren Grenzbestimmungen werden sich aus dem Folgenden ergeben.

Zuerst werden wir uns bemühen den Begriff des Supplirens von Seiten der Kirche zu fixiren, und den Vorgang bei demselben, speciell innerhalb des Bußgerichtes uns klar zu machen: es ist das die dogmatische Seite der Frage. Alsdann — und das ist die praktisch moraltheologische Seite — wollen wir untersuchen, wann und mit welcher Gewißheit ein solches Suppliren seitens der Kirche stattfindet.

I.

Suppliren heißt an sich einen bestehenden Mangel ergänzen, welcher, wenn er bestehen bliebe, einen nachfolgenden Act ungültig machen würde, wenn er gehoben wird, der Gültigkeit nicht mehr im Wege steht. Er bezieht sich also auf ein erforderliches Requisit zur Verursachung eines beabsichtigten Effectes, auf eine Ergänzung der Fähigkeit zum Handeln. Ist dagegen nach der Handlung die Gültigkeit eines Effectes in Frage gestellt, der durch Eingriff der kirchlichen Machtvollkommenheit gültig gemacht werden kann, so heißt dies nach kirchlichem Sprachgebrauch „saniren.“ Würde z. B. bei canonischer Wahl oder Institution irgend eines kirchlichen Obern ein wesentlicher Fehler eingeschlichen sein, welchen nachträglich der Papst zu heben gesonnen wäre, so würde dies ein Saniren der Wahl ꝛc. heißen; würde aber die Ungültigkeit der Wahl und Institution, mithin die Ungültigkeit der Uebernahme des Amtes bestehen bleiben, für die nachfolgenden amtlichen Acte des vermeintlichen Amtsträgers jedoch ein verungültigender Einfluß nicht eintreten, so müßte dies durch ein „Suppliren“ erklärt werden. Gerade in letzterem Falle ist das Wort Suppliren der gebräuchlichste Ausdruck. Eine Vollmacht, welche an und für sich nicht vorliegt, wird durch eine (neue) Dazwischenkunft des kirchlichen Consenses wirklich beschaffen: der Act des an und für sich nicht Bevollmächtigten wird in Folge der Inangriffnahme der Sache rechtsgültig gemacht durch die Zustimmung des kirchlichen Obern, welcher zu Gunsten der sonst betroffenen Gläubigen von Fall zu Fall die rechtsgültige Befugniß ertheilen kann und ertheilt. Lessius (de justitia et jure lib. 2 cap. 29 n. 65) erklärt kurz und bündig das Suppliren mit folgendem Satz: jus ipsum confert jurisdictionem extraordinarie ad singulos actus. Um bei oben angeführtem Beispiele zu bleiben, schließt also das Suppliren es aus, daß der unter wesentlichem Defect angestellte Pfarrer oder Prälat wirklich Pfarrer u. s. w. werde; es wird ausgeschlossen, daß er wirklich pfarramtliche Befugniß erhalte: allein so oft er pfarramtliche Functionen setzt, wird ihm die zur Gültigkeit derselben nothwendige Befugniß ertheilt, um sofort wieder zu erlöschen.

Das Suppliren ist also eine von Act zu Act sich vollziehende Delegation zum rechtsgültigen Vollzuge des begonnenen Actes.

Nur als solche kann es gefaßt werden. Da das Amt, wie vorausgesetzt wird, nicht gültig übertragen ist, so kann von einer amtlichen Machtbefugniß nicht die Rede sein; mithin ist die Machtbefugniß, welche vorliegt, und insofern sie vorliegt, eine delegirte. Es ist aber keine habitual delegirte Befugniß, in diesem Falle brauchte kein Suppliren in den einzelnen Functionen des scheinbar gültigen Obern zu erfolgen, sondern nur eine beständig intermittirende und sich wiederholende Delegation. Daß jedoch ein Suppliren nicht bloß bei ungültig übertragenem ordentlichen Amte, sondern auch bei ungültig geschehener Delegation Platz greifen kann, bedarf kaum der Erwähnung.

Aus Gesagtem folgt nun für den Begriff des Supplirens und die Möglichkeit eines Eintritts desselben, daß, wie bei jeder übertragenen oder delegirten Vollmacht, erstens irgend eine äußerliche Kundgebung solcher Uebertragung vorliegen muß, und daß sie zweitens zu geschehen hat von demjenigen, der selbst im Besitze einer höhern amtlichen Vollmacht ist und somit es vermag, nach Gutbefinden einem Andern einen Theil seiner Befugniß zu übertragen. Praktisch ist darum auf den höchsten kirchlichen Obern zurückzugreifen. Wenn es daher heißt: die Kirche supplirt, so heißt das nichts Anderes als: der Papst supplirt, d. h. er überträgt in gewissen Fällen durch seinen äußerlich kundgegebenen Willen die Befugniß, welche weder als amtliche, noch als allgemein delegirte Befugniß vorlag oder vorliegt.

Die erforderliche Kundgebung kann eine förmliche oder expresse sein, es kann aber auch eine stillschweigende und implicite gegeben sein; sie braucht nicht von Fall zu Fall zu erfolgen, es genügt eine allgemeine und bloß legale Zustimmung. Die Art und Weise, wie dieselbe wirklich stattfindet, muß unten zur Sprache kommen.

Aus dem gewonnenen Begriffe des Supplirens folgt ferner, daß nur für solche Fälle von einem Suppliren die Rede sein kann, wo es sich um eine Befugniß handelt, deren Uebertragung unmittelbar und zunächst der Kirche untersteht und in ihrer Gültigkeit von der Kirche abhängig ist, wo es sich um eine Befugniß handelt, welche der kirchliche Obere durch eine einfache Willenserklärung zu übertragen vermag.

Ausgeschlossen von kirchlichem Suppliren sind daher alle jene Fälle, bei denen der vorliegende Defect eine sacramentale Vollmacht

betrifft, oder überhaupt wo der Grund des Defectes in dem bei Spendung eines Sacramentes eingetretenen Mangel eines wesentlichen Stückes liegt. Die Befugniß, welche von einem gültig empfangenen Sacramente bedingt ist, kann von der Kirche nicht supplirt werden. Ebenso wenig, wie sie nach eigener Erklärung an dem Wesen und den wesentlichen Stücken eines Sacramentes rütteln kann; ebenso wenig kann sie außerhalb der wirklichen Sacramentsspendung, die nach Christi Vorschrift zu vollziehen ist, einen sacramentalen Effect bewirken. Den Mangel einer gültigen Taufe, einer gültigen Priester- oder Bischofsweihe kann sie nie suppliren.

Ausgeschlossen vom kirchlichen Suppliren bleibt aber auch die höchste kirchliche Amtsgewalt, die Vollgewalt des Papstes. Ein wesentlicher Defect bei einer Papstwahl könnte nicht durch ein späteres Suppliren unschädlich gemacht werden: höchstens ist ein Saniren der Wahl, oder ein Suppliren bei der Wahlbefugniß denkbar. Ein nachträgliches Suppliren bei Acten und Functionen, welche eine päpstliche Vollgewalt erheischen, ist deshalb undenkbar, weil Niemand, außer dem rechtmäßigen Papste selbst, jene Vollgewalt besitzt, also auch Niemand eine solche Vollgewalt von Act zu Act übertragen kann. Die Uebertragung päpstlicher Gewalt geschieht auf canonische Wahl hin von Christus selbst; daß er aber irgendwie suppliren wolle, ist nirgends kundgegeben, und würde darum eine grundlose Vermuthung sein. Vielmehr ist festzuhalten, daß ein unbestritten anerkannter Papst auch in Wirklichkeit Papst ist und im wirklichen Besitze der päpstlichen Vollgewalt sich befindet.

Mit dieser negativen Fixirung des Gebietes, auf welchem ein Suppliren seitens der Kirche möglich ist, ist auch die positive Seite dieses Gebietes hinlänglich gegeben, es kann sich nämlich über den ganzen Bereich der übrigen kirchlichen Jurisdiction, und zwar im weitesten Sinne des Wortes genommen, erstrecken, sei es daß bei einer ordentlichen oder amtlichen Jurisdiction, sei es daß bei einer delegirten Befugniß irgend ein Fehler eingeschlichen ist, dessen Folgen zu beseitigen sind.

Von besonderem Interesse jedoch ist es, den Vorgang des Supplirens bei der Jurisdiction im sacramentalen Forum zu verfolgen: handelt es sich hier ja um die Gültigmachung der sacramentalen Lossprechung, welche sonst in Folge eines wesentlichen

Mangels beim Beichtvater ungültig geblieben wäre. Obgleich es sich also hier um die Spendung eines Sacramentes handelt, so untersteht es doch der Befugniß des kirchlichen Obern, die wesentliche Form dieses Sacramentes herbeizuführen oder fallen zu lassen, weil nämlich beide Gewalten, die sacramentale und die jurisdictionelle, oder die potestas ordines und potestas jurisdictionis zur Hervorbringung des einen Effectes verwoben sind.

Die Möglichkeit eines Supplirens von Seiten der Kirche beim Bußgericht fußt also darauf, daß 1. die Vergebung der Sünden einen doppelten Character trägt, einen sacramentalen und einen jurisdictionellen — wo ein Moment fehlt, kann von der Lossprechung nicht die Rede sein; 2. daß der jurisdictionelle Character die Gültigkeit des Actes von der kirchlichen Bevollmächtigung bedingt sein läßt.

Der erste Punkt wird von keinem Katholiken bestritten, und kann von keinem bestritten werden. Die richterliche Eigenschaft der priesterlichen Sentenz wird zu sehr von den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche her betont, und das Trienter Concil hat es in der 14. Sitzung Cap. 5, 6, 7 und Can. 9 zu feierlich erklärt, als daß es salva fide beanstandet werden könnte. Auch die Art und Weise, wie die sacramentale und die schon vorhandene richterliche Gewalt ineinander greifen, ist kaum Gegenstand ernstlicher Controverse geworden. Den Grundgedanken führt Suarez de poenit. disp. 16 sect. 3 n. 27 an. Gerade weil Christus das Sacrament der Buße nach Art eines Gerichtes eingesetzt hat, genügt die potestas ordinis nicht zur Vergebung der Sünden, sondern es wird ratione prius eine andere Gewalt, und die Ausübung einer andern Gewalt gefordert, nämlich der Richtergewalt: diese ist die nothwendige und wesentliche Unterlage. Doch die concrete Ausführung der Richtergewalt in der schließlich bezweckten Richtung der Aussöhnung des Sünders mit Gott, der Vergebung der Sünden, macht zugleich die potestas ordinis oder die sacramentale Gewalt nothwendig, weil in dieser gegenwärtigen Ordnung von Vergebung der Sünden ohne Eingießung der heiligmachenden Gnade nicht die Rede sein kann, und weil die Eingießung der heiligmachenden Gnade, die Mittheilung des heil. Geistes, die Vergebung der Sünden ist. Die Kirche drückt das prägnant aus im kirchl. Officium: „quia ipse (Spiritus Sanctus) est remissio omnium peccatorum.“ Post-

comm. Fer. III. Pentec. Also zwei ihrer Art nach unterschiedene Gewalten werden in dem einen Act der Lossprechung ausgeübt, um die schließlich bezweckte Wirkung der Wiederversöhnung des Menschen mit Gott zu bewerkstelligen. Die Sündentilgung in der Taufe geschieht nur in sacramentaler Weise, in dem Bußsacrament zunächst in richterlicher und nur consequenter in sacramentaler Weise. Es würde daher dem wirklichen Sachverhalte auch nicht entsprechen, wenn man die richterliche Seite der Sündenvergebung oder den richterlichen Character des Beichtvaters nur als eine conditio sine qua non auffassen, und den ganzen Schwerpunct der wirksamen Kraft in die potestas ordinis hineinlegen wollte. Im Gegentheil, der innerste Grund der eintretenden Sündenvergebung liegt in der Handlung des Priesters als Richter; der formelle Vollzug geschieht vermöge der potestas ordinis [1]). Auch die Strafgewalt, welche der Art und Weise, wie im Bußsacramente die Sünder vergeben werden, wesentlich ist, erhält das Complement ihrer Wirksamkeit durch die Weihegewalt; nur durch sie wird die auferlegte Buße thatsächlich sacramental.

Allein wenn man frägt, wie die richterliche Gewalt für's Buß-

[1]) Wir setzen die bezügliche Stelle aus Suarez hierher; einiger dunkler Ausdrücke wegen ergänzen wir sie durch einen in Klammer beigefügten Zusatz. „Possumus considerare, talem esse actum harum potestatum, ut simul sit et sententia, et executio seu effectio illius remissionis, qua sacerdos judicat dignum in quem sententiam profert (zur Erläuterung fügen wir bei, es würde ein Mißverständniß sein, wenn man die Worte so auffaßte, als ob Suarez die sententia judicialis bloß in dem judicare dignum bestehen ließe); „et ideo et jurisdictionem requirit ad moralitatem sententiae, ut sic dicam, et potestatem sanctificativam seu remissivam peccati ad efficacitatem sententiae.“ (Nämlich um moralisch, d. h. nur durch Aenderung des äußerlichen Verhältnisses des Sünders zu Gott, die Sünde nachzulassen, dazu genügt die bloße Jurisdiction; um aber in der factisch bestehenden übernatürlichen Ordnung wirksam, d. h. durch innere Umwandlung des Menschen mittelst der heiligmachenden Gnade, die Sünde nachzulassen, ist diese moralitas nicht genügend). „Est enim necessaria ad hanc executionem supernaturalis efficientia conferendi gratiam, ad quam accipiunt vim supernaturalem ministri, qui ad hoc officium consecrantur, ex vi suae ordinationis: ubi hanc tantum recipiunt potestatem; quam ut exerceant, jurisdictione indigent, quae est potestas moralis ad dicendum jus.“

gericht zu Stande komme, so tauchen hier Differenzen verschiedener theologischer Meinungen auf, insofern die Abhängigkeit dieser richterlichen Gewalt von der Kirche in verschiedener Weise gedacht wird. Zum allseitigen Verständniß des kirchlichen Supplirens bei sonst mangelhafter Befähigung zur sacramentalen Lossprechung ist es nicht ohne Nutzen, auf jene verschiedenen Meinungen ein wenig einzugehen, und sie auf ihren Gehalt zu prüfen. Nenneswerth sind besonders drei Ansichten, auf welche sich auch alle übrigen zurückführen lassen.

Die eine Meinung nimmt an, bei der Priesterweihe erhalte jeder Priester die Jurisdictionsgewalt zur Sündenvergebung von Christus selbst; allein die Ausübung unterliege insoweit der kirchlichen Bestimmung, als die höhern kirchlichen Obern diese Gewalt unterbinden könnten: darnach würde ein positives Verbot, nach Art einer Reservation erfordet, damit der einfache Priester nicht gültig absolviren könne [1]).

Eine zweite Meinung vindicirt der kirchlichen Befugniß etwas mehr, und behauptet, die Gewalt der Sündenvergebung unterstehe nicht bloß der Reservation und dem verungültigenden Verbote des höhern kirchlichen Obern, sondern es müsse ihr von Vorneherein von diesem der Gegenstand oder die Materie angewiesen werden, d. h. ein bestimmter Theil der Gläubigen; aber dabei bleibe bestehen, daß die Gewalt in sich betrachtet unmittelbar durch Christus bei der Spendung des Sacramentes der Priesterweihe übertragen werde. Was von Seiten der Kirche nachträglich zu geschehen habe, sei in keiner Weise als bewirkende Ursache aufzufassen, sondern nur als nothwendige Bedingung, ähnlich wie die Herbeischaffung von Brod und Wein wohl eine nothwendige Bedingung zur Ausübung

[1]) Als Vertreter dieser Meinung gilt besonders Martin v. Azpilcueta, als Doctor Navarrus bekannt. Ihm folgt unter Andern auch Elbel; wenigstens nöthigt die Erklärung, welche dieser über die Absolutionsgewalt betreffs läßlicher Sünden gibt, zu dieser Annahme. De poenit. n. 329 beantwortet er die Frage „utrum simplex sacerdos extra articulum mortis valeat absolvere a venialibus vel etiam a mortalibus jam semel remissis?" mit „affirmative" und als Grund gibt er an: „etenim in ipsa ordinatione cuilibet sacerdoti confertur potestas absolvendi, et quum aliunde constet, venialia peccata non esse materiam necessariam confessionis, sed liberam, hinc videtur talis potestas frustra retringi sacerdoti simplici."

der Consecrationsgewalt sei, nicht aber als bewirkende Ursache der Consecration genannt werden könne. Reuter in seiner Moraltheologie 4. Th. n. 341 faßt in dieser Weise die Sache auf[1]) und pflichtet unter dieser Erklärung der Ansicht des Scotus, des hl. Antonin,[2]) des Lessius[3]) u. s. w. bei.

Die dritte Meinung hält daran fest, daß die sacramentale und die richterliche Gewalt nicht nur in ihrem Begriff durchaus zu unterscheiden seien, sondern daß beide auch in anderer Weise und regelmäßig zu anderer Zeit übertragen wurden, nur die erste in und durch die Ordination, die zweite durch eine nachträgliche bloß äußerliche Uebertragung vermittelst der zuständigen kirchlichen Organe, sei es vermöge der Einsetzung in ein kirchliches Amt, sei es vermöge einfacher Delegation. Von dieser Erklärungsweise sagt Suarez a. a. O. sect. 3 n. 7: „quam ego verissimam censeo"[4]); sie ist jedenfalls die herrschende Meinung, ihr stimmt der hl. Thomas zu[5]).

[1]) Jurisdictio pro foro sacramentali poenitentiae confertur immediate a Christo in ordinatione sacerdotali ex parte causae efficientis quidem completa, non tamen ex parte termini et materiae, et eatenus quoad exercitium vicario Christi subordinata. Reuter l. c.

[2]) P. 3 tit. 17 cap. 4: Omnis sacerdos potestatem et jurisdictionem habet ex sua ordinatione: sed subditos habet solum eos, qui se ei submittunt (nämlich electione domicilii), nec potest se aliis submittere...

[3]) De perfect. divin. lib. 10 cap. 2 n. 15: Existimo hanc jurisdictionem (ad absolvendum a peccatis), quatenus se tenet ex parte causae efficientis, esse immediate a Christo Domino per sacramentum ordinis sacerdotalis. Etsi enim per hoc sacramentum non dentur subditi actu, datur tamen omnis potestas necessaria ex parte causae efficientis et operantis remissionem peccatorum.

[4]) Sententia, quam ego verissimam censeo, est, potestatem jurisdictionis esse distinctam a potestate ordinis tam in essentia, quam in modo, seu tempore, quo confertur. Nam potestas ordinis, ut diximus, datur per impressionem characteris, ideoque necessario comparatur per ordinationem sacerdotis et immutabilis ac indelebilis permanet. Potestas vero jurisdictionis solum moraliter datur per extrinsecam concessionem, aut alicujus ecclesiastici muneris collationem, per quam aliquis pastor vel superior aliorum constituitur alii vero ejus subditi efficiuntur. Ideoque potestas haec extra sacramentum ordinis datur, et infra summum Pontificem immediate per hominem confertur.

[5]) II. II. q. 39 a. 3. Duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas

Die erste und zweite Meinung stützt sich besonders auf folgende Gründe. 1. Die Absolutionsgewalt wird unmittelbar im Namen Christi ausgeübt und nicht im Namen der Kirche oder des Papstes; mithin überträgt auch Christus selbst die ganze Gewalt und Alles, wenigstens was zu ihr von Seiten des Beichtvaters gehört, mag es sacramentale oder richterliche Gewalt sein: was aber unmittelbar von Christus selbst übertragen wird, vollzieht sich einzig und allein in der Priesterweihe, bei der der Consecrator eingestandenermaßen nur instrumentale Ursache ist. 2. Bei der Priesterweihe wird durch die Worte: „Accipe Spiritum sanctum: quorum remiseris peccata, remittuntur eis et quorum retinueris, retenta sunt“ die Vollmacht Sünden zu vergeben oder zu behalten entweder übertragen, oder als schon übertragen angedeutet: nun aber drücken diese Worte dem Trienter Concil gemäß (Sitz. 14 Cap. 3 und 5) eine richterliche Gewalt aus; also wird schon bei der Priesterweihe die richterliche Gewalt mitgetheilt. 3. Diese Erklärung scheint ihre Bestätigung zu finden in den Worten des Trienter Concils a. a. O. Cap. 7: „Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occassione aliquis pereat, in Ecclesia Dei semper custoditum fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt:“ also weil das Unterbinden der Gewalt seitens der Kirche, nach Art einer Reservation, aufhört, deßhalb kann in Todesgefahr Jeder, der nur gültig geweiht ist, absolviren; mithin hat jeder Priester vermöge der Weihe diese richterliche oder Absolutionsgewalt.

Bevor wir uns auf die Würdigung dieser Gründe einlassen, welche unseres Erachtens die Sache nicht beweisen, wird es zur Klärung der Frage dienlich sein, auf eine doppelte Art von Jurisdictionsgewalt aufmerksam zu machen, welche in der Kirche vor-

---

est, quae per aliquam consecrationem confertur... talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine, quamdiu vivit, sive in schisma, sive in haeresin labatur... Potestas autem jurisdictionis est, quae ex simplici injunctione hominis confertur; et talis potestas non immobiliter adhaeret: unde in schismaticis et haereticis non manet: unde non possunt nec absolvere, nec excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid hujusmodi; quod si fecerint, nihil est actum.

handen ist und durch die kirchlichen Obern übertragen wird. Es gibt nämlich eine Befugniß, bei welcher nicht bloß die Uebertragung der Vollmacht ein Act kirchlicher Gerechtsame ist, sondern auch die Vollmacht selber, die übertragen wird, kirchlichen Rechts, von der Kirche geschaffen und normirt ist; es gibt aber auch eine andere Art von Befugniß, deren Uebertragung freilich zu den Gerechtsamen der Kirche gehört, deren Inhalt aber oder Gegenstand unmittelbar göttlichen Rechtes ist. Beispiele machen dies klarer. Wir haben eine Gewalt unmittelbar göttlichen Rechtes, wenn ein Gelübde gelöst, eine noch nicht vollzogene Ehe getrennt wird, wenn der Papst ex cathedra oder ein allgemeines Concil eine Glaubenswahrheit definirt. In all diesen Sachen übt die Kirche oder das betreffende kirchliche Organ nur eine potestas vicaria aus: es wird unmittelbar im Namen Gottes und Christi gehandelt. Das ist so wahr, daß, um bei letztem Beispiele stehen zu bleiben, nach erfolgter Glaubensdefinition der Papst ebenso gut zur innern gläubigen Annahme der definirten Lehre gehalten ist, wie der letzte Gläubige, und daß er eben so gewiß eine Sünde der Häresie begeben würde, wollte er einer solchen Definition seine Zustimmung versagen. — Ganz anders ist es mit den Dingen, die unmittelbar kirchlichen Rechtes sind, z. B. der Verhängung und Lösung kirchlicher Censuren, der Dispens von kirchlichen Ehehindernissen u. s. w. In diesen Fällen handelt die Kirche, wenigstens ihr höchster Oberer, nicht potestate vicaria, sondern potestate propria: denn wenn auch Christus das unsichtbare Haupt der Kirche ist, und der Papst in diesem Sinne vicarius Christi genannt wird; so ist er doch sammt den übrigen kirchlichen Obern mit wahrer und eigener Gewalt betraut; Christus hat eben nicht alle Rechtsverhältnisse anordnen wollen, sondern nach Weise menschlich organisirter Gesellschaft dem sichtbaren Haupte dieser Gesellschaft die Vollgewalt übertragen, nach Gutbefinden die Verhältnisse, die Er selbst nicht fixirt hat, zu ordnen. In diesen Dingen haben wir also eine Befungniß, die unmittelbar kirchlichen Rechtes, und nur mittelbar göttlichen Rechtes ist, in etwas schärferer, doch nicht in absolut verschiedener Weise, wie auch die staatlichen Befugniße mittelbar göttlichen Rechtes sind.

Wo nun eine Befugniß erster Art auftritt, handelt Jeder, welcher zu handeln befugt ist, unmittelbar im Namen Christi; bei

den Befugnißen zweiter Art handelt der eigentliche kirchliche Obere in eigenem Namen, der delegirte im Namen des Delegirenden, also regelmäßig im Namen seines Bischofs oder des Papstes, mittelbar freilich im Namen Christi, weil die Kirche mit ihrer ganzen Organisation Christi Werk ist. Daß bei den Befugnissen zweiter Art ihr Besitz und ihre Erlangung von der Willensäußerung des Papstes abhängt, ist selbstverständlich. Wie es von ihm abhängt, jene Rechtsbefugnisse zu schaffen, so auch, dieselben irgend Jemanden zu übertragen, oder zu nehmen. Allein auch bei Befugnissen ersterer Art ist deren Besitz von der Uebertragung und Willensäußerung des kirchlichen Obern, schließlich des Papstes abhängig. Daher müssen wir die Consequenz des ersten Argumentes für die Meinung, welche von uns hier bekämpft wird, verneinen. Dem Papst allein gibt Christus selbst alle Jurisdictionsgewalt, sowohl diejenige, welche unmittelbar göttlichen Rechtes ist, als auch diejenige, welche unmittelbar kirchlichen Rechtes ist: alle Andern hingegen erhalten oder behalten jegliche Jurisdictionsgewalt durch die Zustimmung des Papstes. Ihm allein hat Christus ja in Petrus die allgemeine Sorge für die Kirche als perennirendes Amt anvertraut, und wenn er auch das bischöfliche Amt als Institution angeordnet hat, so liegt es doch im Belieben des Papstes, nicht zwar alle Bischofsitze abzuschaffen, aber doch ihren Umkreis zu bestimmen, zu begränzen, zu verändern, einzelne Vollmachten zu reguliren.

Wir gestehen also gerne ein, daß bei der Sündenvergebung im Bußgericht eine Vollmacht ausgeübt wird, welche nicht bloß nach ihrer sacramentalen, sondern auch nach ihrer richterlichen Seite hin unmittelbar im Namen Christi vollzogen wird; allein das hindert gar nicht, daß diese Befugniß unmittelbar vom kirchlichen Obern nach Gutbefinden widerruflich übertragen wird, und daß sie eine von der Weihegewalt ganz verschiedene und ablösbare Gewalt ist. Auch die Vollmacht, Gelübde zu lösen, zu verändern, geschieht unmittelbar im Namen Christi — kann ja doch selbst der Papst nur im Namen Christi, nicht in seinem eigenen Namen diese Lösung vornehmen; trotzdem muß diese Vollmacht vom Papste Andern übertragen werden, und ist durch dessen einfache Willenserklärung widerrufbar. Hiermit ist zugleich auch die eine Schwierigkeit gelöst, oder vielmehr die Haltlosigkeit des einen Grundes dargethan, welcher die Meinung erhärten soll, als müsse die Jurisdictionsgewalt

im Bußgericht unmittelbar von Christus bei der Priesterweihe übertragen werden.

Ein positiver Grund, welcher die Ablösbarkeit der betreffenden Jurisdictionsgewalt von der sacramentalen Weihegewalt darthut, dürfte darin gefunden werden, daß jene beiden Gewalten factisch getrennt sich vorfinden können. Ob bei demjenigen, der die Weihegewalt besitzt, die Jurisdictionsgewalt jemals fehle, ist freilich der fragliche Punkt: darauf können wir also nicht recurriren. Allein wir glauben beweisen zu können, daß Jemand die richterliche Seite der Gewalt der Sündenvergebung haben kann, ohne die sacramentale oder Weihegewalt zu besitzen. Es ist sehr wohl denkbar, daß Jemand Bischof ja selbst Papst werde, bevor er die priesterliche Weihe empfangen hat: damit besäße er aber die volle bischöfliche, resp. päpstliche Jurisdictionsgewalt vor der priesterlichen Weihe. Gehört dazu nicht auch die Jurisdictionsgewalt in foro interno? Gesetzt, es käme in jener Zeit ein Reservatfall im Beichtstuhle vor, und zwar zur Vereinfachung der Sache, ein vollständig in foro interno abzumachender Reservatfall. Ueber diesen Reservatfall hat ja im eigentlichen und vollen Sinne nur der betreffende Obere, also hier der noch nicht geweihte Bischof oder Papst Jurisdiction; also hat hier Jemand, der noch nicht Priester ist, die jurisdictionelle Seite der Gewalt der Sündenvergebung. In Wirklichkeit tritt dies in all den Fällen ein, wenn Jemand vor der Priesterweihe in ein Amt, welchem die Seelsorge annex ist, eingewiesen wurde; in angeführtem Falle ist es nur beweisbarer und mehr in die Augen springend. Wohl könnte zur wirklichen Sündenvergebung nicht geschritten werden ohne die Dazwischenkunft eines zu delegirenden Priesters; allein das beweist nicht, daß die Gewalt des delegirenden Obern nicht auch die Jurisdiction in foro interno sei, vielmehr beweist dies gerade, daß sie es sei; die delegirte Gewalt kann der Gewalt des Delegirenden nicht heterogen sein.

Ferner möchte gegen die andere Ansicht, welche die Weihegewalt mit der Jurisdictionsgewalt im sacramentalen Forum identificirt, die Lehre über die Lossprechung von läßlichen Sünden schwer ins Gewicht fallen. Ist nämlich diese Ansicht wahr, besteht folgerichtig die k i r c h l i c h e Gewalt nur darin, die von Christus verliehene Macht nach Art der Reservation zu unterbinden; so möchte man mit Recht fragen (wie Elbel es nach dem oben ge-

gebenen Citate wirklich thut): Ist das betreffs läßlicher Sünden möglich? Läßliche Sünden gehören ja nicht als nothwendige Materie vor das Forum des Bußgerichts; wie wäre es denn da noch praktisch vernünftig, auch bei diesen eine Reservation eintreten zu lassen, und zwar für die Gesammtheit des christlichen Volkes? Daß aber alle einfachen Priester ohne kirchliche Jurisdiction von läßlichen Sünden absolviren können, hätte nach früherer Praxis noch wohl mit einem Schein von Wahrscheinlichkeit behauptet werden können; nach dem Decret Innocenz XI. „de quotidiana communione" ist es aber mindestens sehr gewagt, auch nur mehr die Gültigkeit solcher Absolution seitens eines nicht speciell jurisdictionirten Pristers zu behaupten.

Ueberhaupt muß die hier bekämpfte Ansicht einer unmittelbar bei der Weihe ertheilten Jurisdictiosgewalt so lange zurückgewiesen werden, bis sie mit zwingenden Gründen erwiesen ist. Ihrem Begriff nach liegen beide Gewalten auseinander; ihre formalen Wirkungen sind heterogen; mithin muß so lange an einer verschiedenen Art der Mittheilung dieser Gewalten festgehalten werden, bis das Gegentheil sicher bewiesen ist. Sind aber etwa die noch zur Prüfung rückständigen Beweismomente durchschlagend? Wir wollen sehen!

Hinsichtlich des Beweises aus der Priesterweihe wollen wir die für jene Ansicht denkbar günstigste Erklärungsweise annehmen, als ob nämlich die angeführten Worte: Accipe spiritum S. etc. wirklich die partielle Form des Sacramentes seien, wodurch dem Ordinirten der sacramentale Priestercharacter ergänzt und die potestas in corpus Christi verum durch die Zugabe der potestas in corpus Christi mysticum erweitert werde. Allein daraus folgt keineswegs, daß eine eigentliche Jurisdictionsgewalt in Kraft dieser Worte jedem Priester ertheilt werde. Mag immerhin angenommen werden, daß Christus durch jene Worte seinen Aposteln die Jurisdictionsgewalt fürs innere Forum unmittelbar verliehen habe — obgleich auch das von Suarez a. a. O. sect. 3 n. 31 bestritten wird — deren Stellung war eine Ausnahmsstellung, darum erhielten sie eine Universaljurisdiction in foro interno und externo, deren sie nicht entkleidet werden konnten, welche aber auf ihre Nachfolger nicht überging; für ihre Nachfolger, sei es in der bischöflichen, sei es in der bloß priesterlichen Würde, muß nothwendig

ein beschränkter Sinn jener Worte angenommen werden, eine unbeschränkte, unverlierbare Gewalt räumt ja doch Niemand dem Priester ein.

Wenn aber einmal constatirt ist, daß jene Worte „Accipe Spiritum S. etc.,“ sofern sie an die Ordinanden gerichtet werden, nicht den vollen Sinn haben können, welcher dem bloßen Ausdrucke nach möglich wäre: so entfällt alle und jede Beweiskraft, sobald ein anderer annehmbarer Sinn jener Worte nachgewiesen ist: der wirklich geforderte Sinn muß eben anderswoher fixirt werden.

Nun, ein annehmbarer Sinn jener Worte scheint doch der zu sein, daß durch den Zusatz „quorum remiseris peccata“ u. s. w. die Richtung und der Zweck angezeigt werden, woraufhin die neue Mittheilung des hl. Geistes geschehe; dieser Zweck ist, den richterlichen Act der Sündenvergebung und Behaltung mit der Kraft des hl. Geistes ausüben zu können, d. h. diesen richterlichen Act sacramental, die heiligmachende Gnade vermittelnd, zu üben. Daß derjenige, an den diese Worte gerichtet werden, der Bestimmung nach Richter sei, folgt freilich aus denselben; daß er aber durch sie zum Richter constituirt werde, folgt nicht nothwendig: er mag es schon sein, dann erhält er jetzt die vollendete Gewalt, gnadenreich die Sünden zu vergeben; er mag es noch nicht sein, dann wird ihm jetzt die Befugniß gegeben, fortan, sobald er thatsächlich die Richtergewalt erhalten, sie durch Vergebung der Sünden mittelst Eingießung der Gnade auszuüben.

Wollte man bei diesem Sinne nicht stehen bleiben, so müßte man sich zu der Behauptung verstehen, die Kirche, d. h. vornehmlich der Papst, habe die Gewalt, eine Correctur anzubringen an dem, was Christus unmittelbar verliehen habe: denn daß die geordnete Kirchenzucht es fordert, die Gewalt der Sündenvergebung den einzelnen Priestern zu beschränken, ist von selbst klar, und wird aufs deutlichste vom Trienter Concil (14. Sitz. 7. Cap.) gesagt. Dann erscheint es aber doch würdiger, Christus selber für diese Ordnung schon sorgen zu lassen, so daß nicht er die volle Gewalt übertrage, welche nachher beschränkt werden muß, sondern daß er die ganze Uebertragung der richterlichen Gewalt dem Haupte der Kirche überlasse.

Nicht stichhaltiger ist der Grund, der aus den oben angeführten Worten des Trienter Concils entnommen werden möchte: „verum

tamen pie admodum etc.“ Sollte wirklich der Sinn, den die Väter des Concils intendirten, der sein: „weil kein Reservatfall aufrecht erhalten bleibt für die Todesgefahr, deshalb kann Jeder, der die priesterliche Weihe hat, jedweden Sterbenden absolviren?“ Dann hätten sie sich klar und deutlich zu der extremsten Auffassung bekannt, die wir an erster Stelle referirten, und die nie zahlreiche Vertheidiger gefunden hat. Dann paßte der betreffende Satz aber auch nicht mehr zu dem Eingange desselben Capitels, welches Jurisdictionsgewalt mit „Untergebene haben“ identificirt und ausdrücklich läugnet, daß dies jedem Priester eigene. Darum bleibt für die betreffende Stelle, welche über die Lossprechung der Sterbenden handelt, nur die doppelte Erklärungsweise übrig: entweder nimmt das Concil den Ausdruck „atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis absolvere possunt“ von sonst schon mit der Jurisdictionsgewalt betrauten Priestern mit Ausschluß des sogenannten sacerdos simplex — und dann bezieht sich das ideo wirklich zurück auf den Satztheil „ut nulla sit reservatio;“ oder aber das ideo wird zurückbezogen auf „ne hac ipsa occasione aliquis pereat,“ und es ist in dem Gliede „atque ideo etc.“ ein fortschreitender Sinn zu erkennen, nämlich in der Weise, daß zur Fernrückung der Gefahr des Seelenheils erstlich die Kirche im Todesfalle alle Reservation aufhebt und auch zweitens allen Priestern die Befugniß zu absolviren ertheilt. Beide Erklärungsweisen sind probabel und finden ihre Vertreter, und darum ist auch für jeden sonst nicht approbirten Priester, selbst wenn ein approbirter zur Hand wäre, wenigstens eine probable Jurisdiction über den Sterbenden vorhanden. Doch damit greifen wir eigentlich dem Gebiete vor, welches später zur Behandlung kommen soll.

Nach allem Gesagten ist also an der allgemeinen vom hl. Thomas verfochtenen Doctrin festzuhalten, daß wenngleich im Bußgericht nicht nur die sacramentale, sondern auch die richterliche Seite der Sündenvergebung unmittelbar im Namen Christi ausgeübt wird, dennoch die Uebertragung dieser richterlichen Seite der Gewalt unmittelbar durch Christus nur beim Papste stattfindet, bei Andern durch die widerrufliche Willenserklärung des Papstes. Der innere Grund aber, weshalb Christus diese Anordnung getroffen hat, liegt wohl gerade darin, daß die Sündenvergebung innerhalb der

Kirche nicht eine bloße Vergebung, sondern eine mit Bestrafung gepaarte Vergebung sein sollte: die Befugniß aber, zur Strafe zu ziehen, involvirt mit Nothwendigkeit den Begriff des Obern, und zwar eines höchsten kirchlichen Obern, von dem schließlich diese ganze Gewalt abhängig sei. (Vgl. Thom. contra gentiles l. 4 cap. 72).

Kommen wir nun auf den eigentlichen Ausgangspunkt unserer ganzen Erörterung zurück, den Begriff des Supplirens von Seiten der Kirche auch im innern Forum des Bußgerichts, so ist jetzt klar, daß auch in diesem göttlichen Forum die Kirche genau dasselbe zu thun vermag, was sie im menschlich-kirchlichen Forum betreffs einer ausnahmsweisen Jurisdictionsertheilung kann. So wie sie im äußern rein kirchlichen Forum intermittirend von Act zu Act demjenigen die Gerichtsbarkeit geben, d. h. delegiren kann, der dieselbe sonst nicht besitzt, so kann sie dasselbe bezüglich der Jurisdiction für den Beichtstuhl thun. Nur wird hier die Gültigkeit einer daraufhin ertheilten Lossprechung immer noch bedingt sein von dem dem Beichtvater wirklich inhärirenden priesterlichen Character, während bei rein kirchlicher Function jeder Defect von der Kirche supplirt werden kann.

Nachdem so der Begriff des Supplirens gewonnen und die Möglichkeit desselben fixirt ist, erübrigt die praktische Frage, in welchen Fällen und mit welcher Sicherheit ein solches Suppliren anzunehmen sei.

II.

Außer jeden vernünftigen Zweifel ist das Suppliren seitens der Kirche für den Fall gestellt, wo für den Besitz der Jurisdiction ein colorirter Titel sich aufweisen läßt und zugleich ein allgemeiner Irrthum, bez. allgemeine Unkenntniß des wesentlichen Defectes vorliegt. Daher ist es zum stereotypen Ausdruck geworden: Ecclesia supplet, si error communis conjungitur cum titulo colorato. Der hl. Alphons sagt l. 6 n. 572: „Si error communis est cum titulo colorato sive putativo, certum est apud omnes, ab Ecclesia conferri jurisdictionem;“ bemerkt dann aber: „ut Ecclesia suppleat, non sufficit titulus fictus, sed requiritur titulus, qui licet sit tantum putativus (quia forte est ex aliqua causa invalidus) tamen sit revera collatus a legitimo su-

periore, etsi huic vetitum sit aliunde, titulum illum conferre.“ Mit diesem Zeugniß können wir die Gewißheit der Jurisdictionsverleihung als erbracht erachten. Hätten wir keinen andern Beweis für die Willenserklärung der Kirche, als die Zusage, daß die Meinungen des hl. Alphons praktische Sicherheit bieten, so wäre das allein hinreichend. In diesem Punkte böten sie keine praktische Sicherheit, wenn das Oberhaupt der Kirche nicht wirklich suppliren wollte; mithin ist indirect dieser sein Wille hinlänglich erklärt. Doch wir haben einen andern Beweis, der auch dem hl. Alphons zur Hand war für die Willensäußerung des Papstes. Canonisten und Moralisten stimmen darin überein, daß sie bezüglich unserer Frage auf das cap. Barbarius des römischen Civilrechtes verweisen, welches vom canonischen Rechte recipirt sei. Es handelte sich dort um einen nach bestehendem Rechte wesentlichen Defect des Sclavenstandes, welcher bewirkte, daß die Amtsgewalt, die Barbarius als vermeintlicher Prätor ausübte, nichtig war, und daß darum die Amtshandlungen an und für sich hätten ungültig sein müssen. Trotzdem wurde bestimmt, daß nicht zwar die Prätorwürde gültig übertragen, wohl aber die amtlichen Functionen ihre Gültigkeit haben sollten „quia populus Romanus potuisset etiam servo hanc potestatem decernere“; mit andern Worten, die höchste Auctorität ist nicht an jene verungültigenden Rechtsnormen gebunden; sie kann trotz solcher von ihr selbst bestimmten wesentlichen Defecte die Vollmacht übertragen; darum thut sie dies wirklich zu Gunsten des Gemeinwohles, wenn durch die höchste Auctorität oder unter ihrer Zustimmung Jemand mit einem öffentlichen Amte betraut ist, welcher insgeheim unter einem solchen wesentlichen Defecte steht [1]).

---

[1]) Wir geben die Stelle nach den Digesten lib. 1 tit. 14: „Ulpianus l. 38 ad Sabin. Barbarius Philippus, quum servus fugitivus esset, Romae praeturam petiit, et praetor designatus est; sed nihil ei servitutem obstitisse ait Pomponius, quasi praetor non fuerit. Atquin verum est, praetura eum functum; et tamen videamus, si servus, quamdiu latuit (in) dignitate praetoria functus sit: quid dicemus? quae edixit, quae decrevit nullius fore momenti? an fore propter utilitatem eorum, qui apud eum egerunt, vel lege, vel quo alio jure? Et verum puto, nihil eorum reprobari, hoc enim humanius est: quia etiam potuit populus Romanus servo decernere hanc potestatem; sed et si scivisset, servum esse, liberum effecisset. Quod jus multo magis in imperatore observandum est.“

Die Reception derartiger civilrechtlicher Bestimmungen von Seiten des canonischen Rechtes leitet der hl. Alphons l. 1 n. 106 mit Andern aus Bestimmungen des canonischen Rechtes selber her, so aus decretal. l. 5 tit. 32 c. 1 „sicut leges non dedignantur sacros canones imitari, ita et sacrorum statuta canonum principum constitutionibus adjuvantur“ und ib. tit. 33 cap. 28 „ . . . sancta Ecclesia legum saecularium non respuit famulatum, quae aequitatis et justitiae vestigia imitantur.“

Schließlich ist noch ein direct kanonisches Zeugniß für das Suppliren der fehlenden Jurisdiction in die Sammlung Gratian's übergegangen, nämlich eine Bestimmung aus den capitula Hadriani. In caus. 3 q. 7 c. 1 liegt es vor wie folgt: „Infamis persona nec procurator esse potest, nec cognitor. Verumtamen si servus, dum putaretur liber, ex delegatione sententiam dixit, quamvis postea in servitutem depulsus sit, sententia ab eo dicta rei judicatae firmitatem tenet.“

Hieraus ist auch ersichtlich, welchen Sinn der error communis hat, welchen man zum titulis coloratus fordert, um ein Suppliren behaupten zu können. Es ist dies keineswegs so gemeint, daß Viele in der Lage gewesen sein müßten, sich an den scheinbar Jurisdictionirten zu wenden; nein, wenn auch nur ein Einziger in der Lage war, falls nur der Betreffende allgemein für den gültig eingesetzten Amtsträger oder Delegirten galt, so ist dieser Bedingung des error communis genügt.

Vorliegende Stellen, aus denen sich die zum Eintreten des Supplirens nothwendige Willensäußerung der Kirche ergibt, sprechen freilich an sich nur von einer Jurisdiction des äußern Forum, welche ganz der menschlichen Seite der kirchlichen Gewalt zufällt; allein es ist selbstverständlich, daß wegen Gleichheit der Sache dieselbe Regel auf das innere Forum angewendet werden muß, besonders da hier ein noch viel wichtigeres Motiv vorliegt. Zudem tritt ja, wenn es sich um eine scheinbar gültige Einweisung in ein kirchliches Amt handelt, die Jurisdiction fürs innere Forum nie gesondert auf, sondern dieselbe ist nur ein Theil der amtlichen Gewalt, welche zugleich irgend welche Befugniß fürs äußere Forum in sich schließt. Die obige aus dem Civil- und dem kanonischen Rechte entnommene Regel aber, welche eventuell ein Suppliren der ungültig übertragenen Amtsgewalt erheischt, geht einfachhin auf die

Amtsgewalt. Darum haben wir kein Recht, in ihr eine Theilung vorzunehmen, sondern wir müssen das Suppliren des vollen Inhalts der amtlichen Befugniß, mithin auch die Jurisdiction im innern Forum annehmen.

Da übrigens dies die allgemeine Annahme der Auctoren ist nach dem oben verzeichneten Citat aus dem hl. Alphons, so liegt schon in dem Gewährenlassen dieser Doctrin eine hinlängliche Willensäußerung oder das Einverständniß des höchsten kirchlichen Gesetzgebers, der Widerspruch erheben müßte, wenn er nicht wirklich zustimmte.

Wie weit jedoch der Begriff des titulus coloratus genommen werden dürfe, darüber herrscht nicht eine solche Einmüthigkeit unter den Canonisten und Theologen, wie hinsichtlich des allgemeinen Princips daß beim error communis cum titulo colorato die Kirche wirklich supplirt. Im strengen Sinn des Wortes versteht man natürlich einen scheinbar gültigen Act der Uebertragung eines Amtes oder der Delegation, der jedoch aus einem nicht offenkundigen Rechtsdefecte ungültig war. Mit hinlänglicher moralischer Gewißheit wird auch noch der Fall einbegriffen, wo eine Jurisdictionsgewalt, die bisher gültig besessen wurde, durch Tod oder Widerruf des Concedirenden in Wegfall kommt, so lange dieser Widerruf rc. nicht zur allgemeinen Kenntniß kommen konnte, so zwar, daß eine zufällige, private Kenntniß eines Einzelnen nicht einmal hinreichte, um diesem gegenüber der Jurisdiction verlustig zu sein, wenn auch der Delegirte auf sichere Todeskunde hin nicht mehr erlaubter Weise seine Befugniß ausüben kann. Reuter p. 4 n. 356 stützt sich hierbei auf c. Si praebendam. Es ist wohl das cap. „Si cui" de praebendis l. 3 tit. 4 cap. 36 in 6 gemeint; doch dies bestimmt nur, welche Art von Vollmachten mit dem Tode des Delegirenden in Wegfall kommen, welche nicht. Lessius a. a. O. n. 67 erhärtet seine These, daß wenn der Widerruf der Delegation oder der Tod des Delegirenden allgemein noch unbekannt sei, die Vollmacht des Delegirten fortdauere, durch zwei Gründe, 1) weil dann ein titulus coloratus und ein error communis vorliege; 2) weil die Befugniß des bischöflichen Generalvicars, dessen Vollmachten doch weit inniger vom Bischofe abhängig seien, als die eines Delegirten, dennoch nicht erlöschen, solange der Tod des Bischofs allgemein noch unbekannt sei. — Craisson, Ma-

nuale n. 303 beruft sich auf eine Entscheidung der Röm. Rota dafür, daß der Tod des Bischofes, so lange derselbe nicht zur Kenntniß gekommen sei, die Facultäten des Generalvicars nicht annullire. Dasselbe muß in ähnlicher Weise von allen Delegationsbefugnissen gesagt werden, im Falle daß der Widerruf (resp. der Tod) des Delegirenden eintritt. Braucht man auch hier nicht die Sache gerade als ein Suppliren aufzufassen, wie es vorhin erklärt wurde, so ist doch an einen ähnlichen Vorgang zu denken, auf welchen hin die Jurisdiction bestehen bleibt. Es ist nicht mehr der nämliche unmittelbare Factor, der dieselbe creirt, wie derjenige war, der sie mitgetheilt hat und bisher aufrecht hielt; sondern wie beim Suppliren das kirchliche Recht oder der höchste kirchliche Obere, der Papst, die Befugniß überträgt, so ist es auch das kirchliche Recht, welches ergänzend eingreift.

Andere Fälle können nicht in den Bereich sicher stattfindenden Supplirens gezogen werden. So z. B. ist es keineswegs sicher, daß nach Ablauf des auf eine bestimmte Zeitfrist ausgestellten Jurisdictionsinstrumentes, wenn das, wie es meistens der Fall sein wird, unbekannt bleibt, die Jurisdiction wie auf einen titulus coloratus cum errore communi supplirt werde. Ein titulus ist für die nachfolgende Zeit gar nicht dagewesen, also auch kein titulus coloratus; es kann daher nur der error communis ohne Titel in Betracht kommen. Wir müssen somit Craisson l. c. n. 304 beistimmen, wenn er mit Pontas, Carriere etc. den Beweis nicht für erbracht hält, daß auch dann die Kirche supplire.

Wir kommen hiermit auf den zweiten Fall zu sprechen, der in die Discussion gezogen zu werden pflegt, ob nämlich der bloße error communis genüge, um mit hinlänglicher Gewißheit ein Suppliren seitens der Kirche zu behaupten. Hier muß unserer Ansicht nach zugegeben werden, daß eine hinlängliche Gewißheit keineswegs vorliege. Wohl ist es eine stark controvertirte Frage; der hl. Alphons hält die Meinung, welche den Eintritt des Supplirens bejaht, für probabel, neigt aber doch mehr zur verneinenden hin. Und wenn auch eine große Anzahl von Auctoren beim hl. Alphons einfachhin für die bejahende Meinung angeführt werden, wie Lugo, Suarez, Thom. Sanchez, Lessius, Castropalaus ꝛc.; so kann man doch von keinem wenigstens aus den hier Angeführten nachweisen, daß er mit Entschiedenheit daran festhalte, ein bloßer

error communis ohne Verbindung mit einem titulus coloratus oder einer vorher schon existirenden jurisdictio opinionis probabilis genüge, um das Suppliren seitens der Kirche zu behaupten. Die genannten Autoren nämlich sprechen sich entweder bloß muthmaßlich und zweifelnd aus, wie Suarez (de poenit. disp. 26 sect. 6 n. 6), Lugo (de poen. disp. 19 n. 30) oder sie sprechen von dem error communis, welcher mit und aus der bestehenden probabilis jurisdictio entstehe, wie Lessius (de jur. et just. l. 2 cap. 29 dub. 8 n. 68), Sanchez (in decal. l. 1 cap. 9 n. 35), Castropal. (tr. 1 disp. 2 p. 5 n. 9). So geschieht es denn auch, daß von Andern, wie von Lacroix und Reuter Mehrere derselben Auctoren, welche der hl. Alphons Vertreter der bejahenden Ansicht sein läßt, als Verfechter der verneinenden Meinung citirt werden, z. B. Lessius und Suarez.

Die andern Auctoren aber, welche klar für die verneinende Ansicht eintreten, formuliren genau den Fragepunkt und unterscheiden genau den Stand der Dinge, je nachdem es sich um einen error communis handelt, welcher ohne die Unterlage einer jurisdictio probabilis oder eines titulus coloratus etwa vorkomme, und einen error communis, welcher eine solche Unterlage hat.

Für die Ausdehnung des Supplirens auf Grund eines bloßen error communis fehlt eben die hinlängliche Willenserklärung der Kirche; und andererseits ist eine bloße präsumptive Zustimmung nicht genügend. Das Suppliren geschieht ja eben nach Art der Delegation; zu einer delegirten Vollmacht ist es aber absolut nicht genügend, auf bloß präsumirten Willen des höhern Obern zu fußen. Damit soll jedoch irgend welche Probalität der bejahenden Meinung nicht abgesprochen werden; irgend welche Willenserklärung der Kirche läßt sich noch vielleicht herauslesen aus den oben angeführten Stellen der Rechtssammlungen, zumal wenn man auf den Hauptbeweggrund jener Rechtssatzungen, die Forderung des allgemeinen Wohles, zurückgreift. Doch bleibt die Sache immerhin zweifelhaft.

Eine praktische Regel, welche über Erlaubtheit und Unerlaubtheit des Handelns entscheidet, kann freilich aus dem ersten sowohl wie auch aus dem zweiten zur Besprechung gezogenen Falle nur höchst selten erhoben werden. Es ist nämlich zweifellos, daß derjenige, der sich bewußt ist, keine Jurisdiction zu besitzen, weder auf den bloßen error communis hin, noch auch auf den error com-

munis cum titulo colorato sich die Jurisdiction anmaßen und so die Kirche zum Suppliren veranlassen darf; es müßte denn ein Nothfall vorliegen, der sich anders nicht beseitigen ließe. Wenden wir das Gesagte speziell auf die priesterliche Lossprechung an, so kann erlaubter Weise der Anlaß zum Suppliren regelmäßig nur von dem gegeben werden, der selber vom Mangel seiner Jurisdiction nichts weiß. Für das Verhalten nach geschehener That ist es zwar nicht gleichgültig, ob zum error communis ein Titel hinzukam, oder nicht. War Ersteres der Fall, so ist, mag eine schuldvolle oder schuldlose Handlung von Seiten des Priesters vorliegen, die Lossprechung doch gültig ertheilt. War Zweites der Fall, so ist und bleibt die Lossprechung des Beichtkindes zweifelhaft; ob aber und wie Remedur geschaffen werden müsse, ist nach Anweisung der Regeln zu beurtheilen, welche die Pflicht des Beichtvaters erklären, etwa begangene Defecte wieder gutzumachen.

Endlich gehen wir zu dem dritten Fall über, welcher auf die Sicherheit eines etwaigen Supplirens der Kirche zu prüfen ist, und zwar eines bedingten Supplirens; wir meinen den Fall einer probabeln Jurisdiction. Mit diesem Fall betreten wir zugleich das praktische Gebiet, ob es erlaubt sei oder nicht, sich einer Jurisdiction, welche vorab in ihrer Totalität oder ihrem Umfange nicht sicher, aber doch wahrscheinlich vorliegt, zumal im Beichtstuhle zu bedienen.

Um jedoch den Fragepunkt genauer zu fixiren, scheint es durchaus nothwendig, den factischen Zweifel oder die factische Wahrscheinlichkeit von der rechtlichen zu unterscheiden. Beruht nämlich die Unsicherheit der bestehenden Jurisdiction auf einem zweifelhaften Factum, z. B. weil Jemand nicht sicher ist über das Vorliegen irgend welchen Rechtstitels, die Ausstellung des Jurisdictionsinstrumentes, oder über dessen Dauer resp. Ablauf; so läßt sich nicht das Gleiche sagen, als wenn die Unsicherheit auf Meinungsverschiedenheiten in der Erklärung und Ausdehnung des zweifellos vorliegenden Rechtstitels beruht. Nur letzteres fassen wir hier ins Auge, und eine solche auf probabler Erklärung eines Rechtstitels beruhende Jurisdiction nennen wir der Kürze halber einfachhin probabele Jurisdiction; die andere — aus Gründen, die sich nachher ergeben, zweifelhafte Jurisdiction.

Wo die Theologen diesen Gegenstand irgendwie berühren, stellen sie ganz allgemein die Hauptfrage so, ob es erlaubt sei,

mit theoretisch bloß probabeler Jurisdiction das Bußsacrament zu verwalten, und abgesehen von einer geringen Ausnahme rigoristischer Auctoren lautet die Antwort nicht geradezu verneinend; denn in dem Falle wahrhaft probabler und von angesehenen Theologen vertheidigter Ansicht über den wirklichen Bestand der Jurisdiction werde diese praktisch sicher, weil die Kirche eventuell, d. h. für den Fall, daß jene Meinung objectiv unrichtig wäre, die Jurisdiction supplirt. Nur macht der hl. Alphons mit mehreren Andern die Beschränkung, es habe das aber nur zu geschehen aus vernünftigen und gewichtigen Gründen.

Da die Auctorität des hl. Alphons eine so hervorragende Stelle einnimmt, so scheint es mir in dieser Frage von wesentlichem Belange zu sein, allseitig den Sinn des hl. Lehrers zu constatiren, vor Allem, ob er jenen beschränkenden Zusatz „nonnisi quando adest causa gravis necessitatis, aut magnae utilitatis, vel graviter rationabilis" auf die Gültigkeit der Absolution bezieht, oder vielmehr auf deren Erlaubtheit beschränkt. Auch in neuerer Zeit hat man das Suppliren der Kirche, also die Gültigkeit des Actes, von dem Bestande wichtiger Gründe oder gar von Nothfällen abhängig machen wollen nach Vorgang einiger älterer Auctoren. Ich glaube nun, daß dies dem hl. Alphons durchaus ferne liegen mußte. Läßt es sich aber erweisen, daß der hl. Alphons der Gültigkeit des Gebrauches probabler Jurisdiction einfachhin moralische Sicherheit zuschreibt; so dürfen wir auch betreffs der Erlaubtheit einen Schritt weiter gehen, und uns mit der Masse höchst angesehener Theologen einfachhin für dieselbe erklären, ohne die Wichtigkeit etwa vorliegender Gründe zu untersuchen, deren Existenz freilich praktisch nie fehlen wird. Das hat unserer Ansicht nach Ballerini Note zu Gury II. n. 649 ganz richtig hervorgehoben.

Der hl. Lehrer zählt a. a. O. n. 573 über dreißig Autoren auf, und darunter die angesehensten, welche für die unbedingte Erlaubtheit des Gebrauches wahrhaft probabler Jurisdiction eintreten, und wiewohl ein vernünftiger Gebrauch immer unterstellt wird, so wird die Vernünftigkeit doch schon darin gefunden, daß man weder sich noch den Pönitenten durch Abweisen Schwierigkeit und Last bereite. Der hl. Alphons untersucht und beurtheilt dann die gewöhnlich vorgebrachten Gründe. Nach Abweisung einiger nicht hinlänglich beweisenden Gründe referirt und beurtheilt er den letzten

Grund also: „Ratio quarta et potior est, quia in Ecclesia adest universalis consuetudo fere omnium confessariorum absolvendi cum jurisdictione probabili, ut testantur communiter Suarez, Lugo etc., et omnes alii auctores citati pro hac sententia. Communis autem sententia doctorum fundat moralem certitudinem ex praefata consuetudine; et licet contrarii illicitum putent absolvere cum jurisdictione probabili, praescindunt tamen, nec possunt negare, hanc consuetudinem adesse, saltem apud partem longe majorem confessariorum. Posita igitur ut certa hac consuetudine, certum est, licitum esse sacramentum ministrare cum jurisdictione probabili, quum ipsa consuetudo jurisdictionem praebeat etc." Ist dies nun ein bloßes Referat oder zugleich eine Beurtheilung und Zustimmung zu dieser Begründung? Jedenfalls Letzteres. Sollte darüber noch ein Zweifel obwalten, so haben wir den hl. Lehrer selbst in seinem „Homo apostolicus" als Interpreten der citirten Stelle. Dort hat er tract. 16 n. 91 evident die obige Stelle nur verkürzt wiedergegeben; doch seine wirkliche Ansicht und sein Urtheil über diese sogenannte zweite Meinung tritt deutlicher zu Tage. Wiederum werden die Gründe dieser Meinung referirt und beurtheilt, doch nur soweit sie direct die Gültigkeit der Absolution im vorliegenden Falle darthun: „Secunda (sententia) est communis, et communiter affirmat ... Ratio vera (hujus sententiae) est consuetudo universalis, quae est in Ecclesia in absolvendo cum jurisdictione probabili ... et consuetudo dat utique jurisdictionem."

Wenn nun trotzdem der hl. Alphons als dritte Meinung, die er befolge, angibt: „licitum esse ... sed nonnisi quando adest causa gravis necessitatis aut magnae utilitatis, ut ajunt Elbel et Wigandt, vel causa rationabilis, ut inquiunt Suarez et Sporer. Ratio hujus limitationis est, quia licet Ecclesia eo casu ob bonum animarum bene censeri possit jurisdictionem supplere, tamen non praesumitur, nulla justa causa accedente, velle connivere merae libertati sacerdotum," oder im H. A. „tunc tantum licere ... quum concurrit aliqua causa graviter rationabilis; aliter non praesumi debet, Ecclesiam favere velle nimiae confessariorum libertati" — soll damit wirklich auch die Gültigkeit der Absolution auf solche dringende Fälle beschränkt werden? Dann träte ja der hl. Alphons mit sich in Widerspruch;

der für die Gültigkeit der vorher berührten Praxis angegebene Grund wäre nicht mehr eine ratio vera. Die Kirche sähe mehr auf das Einschränken zu großer Willkür der Beichtväter, als auf das bonum animarum, und zwar einer sogenannten Willkür, deren Erlaubtheit der hl. Alphons sebst eine überwiegende, wenigstens äußere, Probabilität zuerkannt hat, welche also keine Spur von sündhafter Willkür an sich trägt, und von der Kirche selbst unbeanstandet bleibt. Müssen wir da nicht schließen, der hl. Lehrer stelle seine „dritte" Meinung nur auf ‚praescindendo' a probabilitate secundae sententiae, und wolle also an der moralischen Gewißheit der gültigen Absolution, welche nach dieser Meinung erfolgt sei, nicht rütteln? Oder wenn wirklich der Gebrauch probabler Jurisdiction beim Mangel wichtiger Gründe apodictisch als Willkür und Unfug aufgefaßt werden sollte, dem die Kirche nicht Vorschub leisten, sondern steuern wollte: wird dann dieser Zweck dadurch erreicht, daß durch Ungültigkeit des Actes die Gläubigen leiden, oder nicht vielmehr dadurch, daß man, wenn auch nicht auf Ungültigkeit, doch auf Unerlaubtheit dringe? Nur für Letzteres kann also der Grund geltend gemacht werden, daß die Kirche zwar das geistige Wohl der Gläubigen im Auge habe, nicht aber die reine Willkür der Beichtväter begünstige.

Ferner fragen wir: Will der hl. Lehrer als Grund, aus welchem mit moralischer Sicherheit das eventuelle Suppliren der Kirche hergeleitet wird, direct und unmittelbar den Nothstand und das alsdann stark gefährdete „bonum animarum" gehalten wissen, oder die consuetudo universalis, aus der, weil die Kirche nicht widerspricht, ihre Zustimmung kund werde? Wenn Letzteres, dann ist es evident, daß das eventuelle Suppliren nicht vom Bestehen dringender Fälle abhängig gedacht wird, weil nach Zeugniß des hl. Lehrers die universalis consuetudo fere omnium confessariorum darauf keine Rücksicht nimmt. Ersteres kann aber nicht als unmittelbarer Grund aufgefaßt werden. Dieses läge auch vor bei der vom hl. Alphons und Andern sogenannten dubia jurisdictio. Diese unterscheidet derselbe n. 571 sehr wohl von der jurisdictio probabilis; ihren Gebrauch gestattet er mit der gewöhnlichen Meinung nur in gewissen Nothfällen. Da ist unzweifelhaft ein bonum animarum in Frage; aber dennoch stimmt für diese Fälle der hl. Alphons ganz dem Urtheile Busembaums bei,

daß solche Absolution zweifelhaft bleibe, und darum nur anzuwenden sei, wo es besser ist, zweifelhaft zu absolviren, als gar nicht. — Eine consuetudo, in solchen Fällen wegen einer gewissen Nothlage mit zweifelhafter Jurisdiction zu absolviren, liegt ohne Zweifel auch vor, und dennoch ist es Niemanden eingefallen, daraus die Gültigkeit der Absolution oder ein moralisch sicheres Suppliren der Kirche herzuleiten. Es fehlt hier eben bei dem Ausüben solcher consuetudo das Bewußtsein der Rechtsgültigkeit, und die Nothlage kann den Ausschlag nicht geben. Wäre also bei der probabilis jurisdictio die Sachlage keine andere, entschiede nur die Nothlage des Pönitenten, wenn auch eine Nothlage geringeren Grades, wäre nicht unabhängig davon das Bewußtsein der Rechtsgültigkeit da: so bliebe auch beim Gebrauch der jurisdictio probabilis die Absolution nichts weniger als moralisch sicher, und wir würden zur Annahme der vom hl. Alphons reprobirten Doctrin gedrängt, es sei auch in unserer Frage der von Innocenz XI. verworfene Satz anwendbar: licet uti opinione probabili in sacramentis conferendis.

Schließlich ist es noch anderweitig undenkbar, daß aus der Gewohnheit irgend ein Beweis für das Bestehen der Jurisdiction oder deren Suppliren hergeleitet werden kann, wenn man nur die Gewohnheit, in Nothfällen zu absolviren, ins Auge faßt. Es gibt ja die Gewohnheit nicht an und für sich irgend welche Jurisdiction, sondern nur insofern, als sie eine hinlängliche Kundgebung des zustimmenden Willens des Obern ist. Diese Zustimmung gründet sich aber auf die Pflicht, Widerspruch zu erheben, wenn wirkliche Zustimmung nicht vorhanden wäre. Nun dieser Widerspruch oder die Pflicht des Widerspruches ist nur erfaßbar Acten gegenüber, die unterbleiben können. Aber in Nothfällen Jemanden mit Probabilität absolviren, lieber als ihn gar nicht absolviren, ist doch nicht ein Act, der erlaubter Weise unterbleiben kann. Also kann aus dem Widerspruch, der dagegen nicht erhoben wird, keine Zustimmung in dem Sinne entnommen werden, daß der Obere den eventuellen Defect suppliren müsse, sondern diese Zustimmung kann sehr wohl sich darauf beschränken, daß der Obere es billigt, eine unsichere Lossprechung zu ertheilen. Anders gestaltet sich die Sache, wenn eine unsichere Lossprechung nicht mehr sittlich erlaubt wäre; das ist aber der Fall, wenn außer dem Nothfalle eine unsichere

Jurisdiction gebraucht wird, welche wahrhaft unsicher bleibt. Da kann der Obere die Gewohnheit nicht schweigend hinnehmen; er muß entweder widersprechen, oder die Unsicherheit heben, da er sie heben kann.

Eine Schwierigkeit — das wollen wir uns nicht verhehlen — läßt sich gegen die versuchte Erklärung des vom hl. Alphons beabsichtigten Sinnes erheben. Der Heilige gesteht, der Ansicht von Sporer, Elbel, Suarez, Gobat, Babenstuber u. s. w. beizustimmen. Diese beziehen aber ihre Beschränkungsklausel nicht nur auf die Erlaubtheit, sondern auch auf die Gültigkeit einer mit probabler Jurisdiction gegebenen Lossprechung. Daraus könnte gefolgert werden, daß auch der hl. Alphons die Gültigkeit im Sinne jener Gewährsmänner anzweifele. Allein bei näherer Erwägung verschwindet dieser Einwurf, und es dürfte sich im Gegentheil die Allegation jener Auctoren zu einer neuen Bestätigung unserer Erklärungsweise gestalten.

Der Zweifel nämlich, welchen die verschiedenen citirten Autoren erheben, ist durchaus nicht ein gleichmäßiger. Gobat (tr. 7 n. 115 ss.) will auch in Nothfällen den Gebrauch der probabeln Jurisdiction keineswegs für sicher gültig halten, wiewohl für höchst wahrscheinlich gültig. Noch mehr bemüht sich Suarez eine praktisch genügende Sicherheit nachzuweisen, wiewohl nicht ohne einiges Schwanken (disp. 26 sect. 6 n. 6 und 9). Beide glauben daher die Einschränkung solchen Gebrauches auf Quasi-Nothfälle empfehlen zu sollen, eine Verpflichtung dazu wagen sie jedoch nicht auszusprechen. Die Gültigkeit je nach dem Vorliegen oder Abgange eines Nothfalles zu unterscheiden, davon findet sich keine Spur; seinen Beweisgang nimmt Suarez, um zu zeigen „semper esse certum practice, sacramentum valide fieri. — Elbel und Sporer machen wohl einen Unterschied betreffs der Gewißheit, mit der das eventuelle Suppliren der Kirche angenommen werden könne; der Eine scheint auch die Gültigkeit beschränken zu wollen auf die causa magnae utilitatis, aut necessitatis, wiewohl er es doch probabilissime licitum nennt, einfachhin die probable Jurisdiction zu gebrauchen. Sporer aber (a. a. O. n. 717) spricht nur von einer ‚rationabilis causa', fügt dann aber hinzu, in andern Fällen sei es „nullo modo probabile vel verisimile, tunc Ecclesiam velle supplere defectum et conferre jurisdictionem." Will er damit

sagen, daß das Suppliren der Kirche immer einen vernünftigen Gebrauch probabler Jurisdiction voraussetze, so wollen wir das gar nicht bestreiten; soll aber gesagt werden, diese Vernünftigkeit liege nur vor, wenn der Pönitent in irgend welcher Nothlage sei, so muß das entschieden verneint werden, und ist jedenfalls gegen die Ansicht all derer, auf deren consuetudo er selbst n. 716 recurrirt: „ex universali Ecclesiae consuetudine omnes fere sacerdotes, exceptis paucis, iisque vel nimis timidis, vel indoctis nimis, absolvunt cum jurisdictione probabili.“ Freilich wird kurz nachher ein Beispiel probabler Jurisdiction angeführt, die heutzutage wohl Keiner mehr für probabel halten wird. — Babenstuber endlich (de poenit. disp. 6 a. 3 n. 8 ss.) fußt bei seiner These, daß außer in Nothfällen von probabler Jurisdiction kein Gebrauch gemacht werden dürfe, ganz entschieden auf dem Grunde, weil auch in solchen Nothfällen die Kirche wahrscheinlicher nicht supplire.

Wem stimmt nun der hl. Alhpons bei? Ich glaube, er stimmt Keinem bei im vollen Umfange der Meinungen, die irgend Einer von ihnen aufstellt; und darum können wir aus deren Meinungen allein nicht auf die des hl. Alphons zurückschließen. — Ihm ist betreffs der Gültigkeitsfrage die universalis consuetudo ein moralisch sicherer Beweisgrund. Das geht aus den schon citirten Stellen hervor; weiter unten werden wir die diesbezüglichen Stellen noch ergänzen. Vorher jedoch wollen wir die andern Gründe, welche das Suppliren der Kirche erweisen sollen, und deren Fassung prüfen; denn wenn auch die allgemeine Gewohnheit den durchschlagendsten Beweis bildet, so ist in ihr doch nicht das einzige Beweismoment enthalten.

Der erste Grund lautet: Der error communis genügt, damit die Kirche supplire. Dieser Grund, in dieser Form, ist dem hl. Lehrer mit Recht nicht sicher genug. Doch Lacroix l. 6 p. 1 n. 117 und 118 und Andere formuliren diesen Grund anders. Sie bestreiten, daß man bei einer jurisdictio probabilis, falls sie wirklich auf falscher Anschauung beruhe, einen bloßen error communis habe; dieser liege freilich vor, da, wo Gelehrte nicht einig seien, Andere um so weniger zur sichern Wahrheit gelangen; aber außerdem habe man etwas dem titulus coloratus Gleichwerthiges. Eine probabilis jurisdictio stütze sich auf eine probable Rechts- oder Gesetzeserklärung; das Gesetz, das Instrument, das erklärt

werde, sei doch ein titulus, wenn nicht verus, so doch coloratus; mithin sei das Suppliren der Kirche zu beurtheilen nach dem Falle eines error communis cum titulo colorato; d. h. es unterliege keinem eigentlichen Zweifel. So aufgefaßt fällt der Grund ganz anders ins Gewicht, und dürfte kaum einer moralischen Gewißheit entbehren.

Ein anderer Grund konnte zur Zeit, wo er von den Autoren in den Vordergrund gedrängt wurde, mit gewisser Einschränkung als peremptorisch angesehen werden; heutzutage aber kann er nicht mehr geltend gemacht werden. Es ist nämlich der Grund, daß schließlich jeder sonst auch nicht jurisdictionirte Priester doch über läßliche Sünden Jurisdiction habe; sobald also Jemand auch nur wenigstens eine läßliche Sünde bereue und als Materie der Absolution biete, sei die Wirksamkeit der sacramentalen Lossprechung gesichert und die andern Sünden seien wenigstens indirect erlassen.

Man sieht, dieser Beweis gilt ausschließlich nur für die probable Jurisdiction bezüglich der Vergebung der Sünden; die andern Gründe gelten gleichmäßig für jede Art von Jurisdiction. Dieser Beweis unterstellt ferner, daß das Beichtkind wirklich auch bis zur Bereuung läßlicher Sünden vordringe, oder schon früher vergebene schwere Sünden einschließe. Unter dieser Voraussetzung war es bis zum Decret Innocenz XI. vom 12. Febr. 1679 ausgemacht, daß jeder Priester gültig von läßlichen und schon gültig erlassenen Todsünden absolviren konnte; darüber herrschte damals keine Verschiedenheit in Meinung und Praxis. Wenn das offen vor den Augen der kirchlichen Obern in die Praxis übersetzt wurde ohne Einsprache von ihrer Seite; so muß derjenige, der noch an der Gültigkeit und Vollmacht so zu handeln zweifeln will, eine stillschweigende Vollmachtsertheilung allen Theologen gegenüber als nichtig bezeichnen. Nur über den Ursprung dieser Vollmacht wurde gestritten. Einige meinten, diese Vollmacht werde bei der Priesterweihe selber von Christus unwiderruflich ertheilt, die Andern hingegen leiteten sie aus der stillschweigenden Uebertragung von Seiten der Kirche ab. Erstere Ansicht ist unseres Erachtens nur ein Ausfluß einer falschen Auffassung der Jurisdictionsgewalt; sie führt consequent zu der, wie schon vorhin mitgetheilt ist, noch von Elbel (de poenit. n. 329) — wiewohl etwas unsicher — vertheidigten Meinung, als ob auch jetzt noch trotz des Verbotes Innocenz XI. die Vollmacht gültig bestände und nicht verungültigt

werden könnte. Und doch ist es unsere Ueberzeugung, daß sich trotz einer guten Anzahl von Autoren, welche auch noch nach dieser Richtung hin ihre Meinung formuliren, eine praktische Probabilität nicht ableiten lasse; so sehr fehlt jede haltbare innere Begründung.

Also wir geben zu, daß diese Meinung und der auf sie sich stützende Grund sich auch nicht mehr verwerthen lasse, um zur erforderlichen Sicherheit über die mit bloß probabeler Jurisdiction ertheilten Lossprechung zu gelangen. Allein ein analoger Grund gibt doch meistentheils nach Einer Seite hin Sicherheit. Die Fälle probabler Jurisdiction nämlich betreffen ja höchst selten den ganzen Bestand derselben, sondern beziehen sich bei Weitem am öftesten auf die Ausdehnung gewisser Reservatfälle. Da wird nun wohl selten der Fall eintreten, daß nicht noch eine andere sicher gültige Materie zur Absolution vorliege, welche direct erlassen wird, und welche eventuell die indirecte Erlassung der bestrittenen Materie nach sich zieht. An der sacramentalen Wirksamkeit der Lossprechung ist also bei den Umständen nicht zu zweifeln. Nur wenn der Reservatfall mit Excommunication verknüpft ist, bleibt der angeführte Grund unwirksam zur Hebung der Excommunication, und darum der Pönitent nicht gesichert gegen ihre folgenschweren Wirkungen.

Da also eine allseitige moralische Sicherheit auf diesem Wege sich nicht erreichen läßt, so geben wir gerne zu, daß der eigentlich wirksame Beweis für das eventuelle Suppliren der Kirche beim Gebrauch probabler Jurisdiction sich vorzugsweise auf die consuetudo universalis zu stützen hat, welche — um die Worte des hl. Alphons H. A. a. O. zu wiederholen und zu ergänzen — „utique dat jurisdictionem, sicut docent communiter Suarez, Barbosa etc.; et probatur aperte ex cap. ‚Contingat‘ de ‚foro cempet.‘, ubi sic habetur: Nisi forte hi, quibus delinquentes ipsi deserviunt, ex indulgentia vel consuetudine speciali jurisdictionem hujusmodi valeant sibi vindicare.“ [1])

---

[1]) Lacroix l. 6 p. 1 n. 117 führt noch andere Beweisstellen aus dem canon. Rechte an, welche der Gewohnheit die Macht beilegen, die Existenz einer Jurisdictionsgewalt zu sichern. So lib. 6 decret. l. 5 tit. 11 cap. 5 ‚Romana‘: „Ceterum interdicti, suspensionis, excommunicationis sententias, latas ab officialibus suffraganeorum..., Archiepiscopus non relaxet, salva contraria super hoc con-

Es bleibt mithin die Jurisdiction, welche anfänglich nach probabler Meinung vorliegt, forthin zur Inangriffnahme des betreffenden Actes nicht bloß probabel, sondern wird eine moralisch sichere. Darum glaubten wir auch mit dem hl. Alphons die Ausdrücke „probable" und „zweifelhafte" Jurisdiction nicht vermengen zu sollen. Zweifelhafte Jurisdiction beschränkten wir mit Bedacht auf diejenigen Fälle, wo auch das eventuelle Suppliren der Kirche zweifelhaft ist, und mithin auch noch in Folge der Inangriffnahme des Beichthörens oder anderer Acte die Jurisdiction und die Gültigkeit des Actes zweifelhaft bleibt.

Die Gültigkeit des auf probabler Jurisdiction beruhenden Actes halten wir mit Lugo (a. a. O. n. 30) für so gesichert, daß sie für den gewöhnlichen Lauf der Dinge als praktische Norm dienen kann. Nur wenn für einen Sterbefall die Gültigkeit der Lossprechung sich nur auf dieses eventuelle Suppliren stützte, möchte eher für eine noch erhöhte Sicherheit zu sorgen sein; denn was für den gewöhnlichen Lauf des Lebens übertriebene Sorgfalt ist, ist keine übertriebene Sorgfalt mehr, wenn es sich um den schließlichen Ausgang des Lebens handelt, von dem die ganze Ewigkeit abhängt. Besonders aber darum wäre so zu handeln, weil oft über die genügende und anerkannte Probabilität eben das subjective Urtheil entscheidet, welches nicht immer mit dem sachlichen Befunde sich deckt.

Es möge eine deutlichere Präcisirung des Falles folgen. Probable Meinung ist, daß für die Todesgefahr jeder auch sonst nicht jurisdictionirte Priester absolviren könne, selbst wenn ein approbirter Beichtvater leicht zur Hand ist; und zwar haben wir hier eine vor dem eventuellen Suppliren der Kirche probable Vollmacht, die sich auf eine probable Erklärung des Rechtscanon (Trienter

suetudine, si quam habent. — Ebenso decretal. l. 1 tit. 31 cap. 9 ‚Duo simul': „Quum sit in canonibus definitum, Primates vel Patriarchas nihil juris prae ceteris habere, nisi quantum sacri canones concedunt, vel prisca illis consuetudo contulit ab antiquo" und Trid. sess. 22 cap. 3 de ref. „quod si praedictis dignitatibus ... de jure, seu consuetudine ... jurisdictio non competat etc." Alle diese Aussprüche unterstellen es als unzweifelhaft, daß vermittelst einer Gewohnheit (durch stillschweigende Gutheißung der Obern) eine Vollmacht erworben werden kann, welche vorher nicht bestand oder nicht unbestritten war.

Conc. Sitz. 14 Cap. 2) stützt; also consequenter Weise zur Inangriffnahme der Beichte eine moralisch gewisse Vollmacht. Um dem göttlichen **Gebote** zu genügen, muß diese moralische Gewißheit hinlänglich sein; um jedoch jedem noch etwa möglichen Zweifel vorzubeugen, sofern es sich um **Mittel des Heils** handelt, ist eine noch größere Sicherheit nicht überflüssig, und es wäre deshalb, wenn thunlich, der Pönitent zu veranlassen, sich nochmals nach Unterbreitung einer beliebigen hinreichenden Materie von dem approbirten Beichtvater absolviren zu lassen. Für diesen Fall gilt wohl, was Stotz (Tribunal poenit. l. 1 p. 5 n. 192) mit manchen Andern sagt: „In eo articulo homo multa forte faceret, quae non sunt necessaria et quae non expedit facere in vita."

Wir haben unsere Hauptaufmerksamkeit auf das Suppliren der Jurisdiction für die sacramentale Lossprechung gewendet; doch ist diese wie schon angedeutet wurde, nicht der einzige Gegenstand, der vom Suppliren berührt wird. Es gilt dies in gleicher Weise von allen Vollmachten, sei es rein kirchlichen Rechtes, sei es göttlichen Rechtes, wenn sie nur durch einen Willensact der kirchlichen Obern übertragen werden können. Für das innere Forum kann beispielsweise die Dispensbefugniß über Gelübde, Ehehindernisse, Irregularitäten in Frage kommen. Andere Fälle, welche mehr die Verwaltung, als Jurisdiction im eigentlichen Sinne betreffen, führt Lessius a. a. O. n. 67 mit diesen Worten an: „Supradicta procedere etiam in iis, quae geruntur ex officio publico, quamvis non sint actus jurisdictionis, ut in instrumento tabellionis; in electione et praesentatione ad beneficia et officia; in actu parochi assistentis contractui matrimonii, hic enim actus non est jurisdictionis, sed exhibitionis praesentiae sui, tanquam testis jure requisiti."

Zum Schluß mag es uns gestattet sein, auf einen muthmaßlichen Grund aufmerksam zu machen, durch welchen Viele verleitet zu sein scheinen, dem Gebrauch einer allgemein als probabel anerkannten Vollmacht die **sichere** Gültigkeit abzusprechen. Es scheint dies daher zu kommen, weil sie sich den Vorgang des Supplirens oder des eventuellen Supplirens nicht klar gemacht haben. Sie blieben zu sehr dabei stehen, die **präsumirte Intention** der Kirche oder der kirchlichen Obern zu erforschen. Daraus läßt sich

freilich — das gestehen wir gerne — eine sichere Vollmachtsertheilung nicht ableiten; im Gegentheil scheint uns dies Fundament so schwach, daß man daraufhin die Gültigkeit eines Actes keineswegs als höchst wahrscheinlich ansehen kann. Eine Vollmachtsertheilung wird nicht durch die Absicht des Obern, sondern durch die äußere Kundgebung dieser Absicht vollzogen. Lessius (de just. etc. l. 2 cap. 18 n. 33) sagt sehr richtig: „jurisdictio sine actu externo dari nequit, ut communiter docent theologi.“ Um diese äußere Kundgebung der kirchlichen Absicht müßte man sich also vorzüglich umsehen; dann brauchte man von einem praesumere nicht mehr zu reden. Es ist nun das Verdienst des hl. Alphons, diese Kundgebung der Absicht des kirchlichen Obern, welche in dem unwidersprochenen Geschehenlassen einer allverbreiteten Gewohnheit liegt, klarer ins Licht gesetzt und zugleich diese allgemein herrschende Gewohnheit, sich ohne Scrupel einer wahrhaft probabeln Vollmacht zu bedienen, durch seine Auctorität bezeugt und bekräftigt zu haben. Damit ist das Fundament gesichert, auf welchem sich die praktische Sicherheit des Gebrauches probabler Jurisdiction oder ähnlicher Befugnisse aufbaut. Selbst ein zeitliches oder örtliches Aufgeben dieser sonst allgemeinen Gewohnheit kann deren Rechtskraft nicht aufheben, wenn es nicht hervorgeht aus dem allgemeinen Bewußtsein, auf ein bisher wirklich bestehendes Recht verzichten zu wollen. Das Vorhandensein einer solchen rechtsderogirenden Absicht müssen wir aber entschieden in Abrede stellen.

Kritische Bemerkungen zur Gersen-Kempisfrage.[1])

Von P. Heinrich Denifle O. P.

Erster Artikel.

So sehr es mir auch von jeher zuwider war, mich mit der Frage über den Verfasser der Imitatio Christi zu beschäftigen, eine Frage, die meines Erachtens kaum vollständig wird ausgetragen werden, so trat sie doch in der letzten Zeit in Folge einschlägiger Studien immer näher an mich heran, bis ich endlich der Versuchung und der Aufforderung nicht mehr widerstehen konnte zur Lösung derselben mein Scherflein beizutragen. Ich bin nicht gewillt die Frage in ihrem ganzen Umfange hier zu erörtern; nur Hauptpunkte sind es, welche bisher von Seite der Gersenisten und Kempisten ungenügend behandelt wurden; sie betreffen die Handschriften, das Leben und die Existenz Gersens, sowie das Thema: Ist die Frage nach dem Autor der Imitatio de tertio excluso? d. h. wenn Gersen der Gersenisten nicht der Autor sein kann, muß es dann Thomas a Kempis sein? In gegenwärtigem Artikel soll uns zunächst Gersen beschäftigen.

[1]) Es ist keinem Kenner der Gersen-Kempisfrage entgangen, daß bisher Niemand unter den Vertretern der Rechte des Thomas die gersenistischen Aufstellungen über das Alter und die Beschaffenheit der Handschriften, die für Gersen zeugen sollen, durch persönliches Studium derselben wissenschaftlich entkräftet hat. Wie früher Amort und dann Malou, so sahen sich auch nach ihren eigenen Angaben die neuesten Kempisten, Santini, Spitzen, Grube, Kessel, Funk, Schneemann, Pucher u. A. nicht in der Lage, die Aussagen der Gegenpartei (besonders Gregory's und seiner paläographischen Auctoritäten) auf Grund von Autopsie oder fach-

I. Die Handschriften. Die Gersenisten, besonders die modernen, setzten nicht wenige Hss. der Imitatio in das 13. und 14. Jh., meist ohne sie je gesehen zu haben; die Kempisten aber, anstatt durch Untersuchung derselben den Gersenisten die Waffe aus den Händen zu winden, nahmen nur zu oft zur Entschuldigung die Zuflucht, aus den Hss. lasse sich kein stringenter Beweis führen, da die Gutachten der Gelehrten über dieselben sehr geteilt seien. Dabei warf man auf beiden Seiten mit Autoritäten, die öfters sehr zweifelhafter Natur waren, um sich; die Gersenisten beriefen sich auf diese,

---

männischen Nachweisen zu widerlegen. Und doch war dem Satze, den die Mauriner und besonders Mabillon bei ihrer Parteinahme für Gersen in den Vordergrund stellten, nemlich, die Frage nach dem Verfasser der Nachfolge Christi sei wesentlich eine Manuscriptenfrage, nur durch das sorgfältigste Eingehen auf die paläographische Seite des Themas beizukommen, umsomehr als es nicht gelingen wollte, alle Lücken der Kempisbeweise zu voller Befriedigung auszufüllen. Es konnte darum vor einiger Zeit immer noch als statthaft erscheinen, sich, so lange nicht jene Position der Handschriften genommen war, auf Seite der Gersenisten zu stellen, wie es in einer Notiz dieser „Zeitschrift" gelegentlich geschah, und mit den älteren und neueren Gutachten über jene Manuscripte die Entstehung der Imitatio vor die Zeit des Thomas zu verlegen. Man war nicht gebunden, an die von den Kempisten ohne schlagenden Grund behaupteten Betrügereien betreffs des Diarium, das dem Alter des Codex de Advocatis zum Zeugniß diente, zu glauben. Dabei brauchte man freilich nicht einzutreten für die vielfachen verkehrten Conjecturen und Uebertreibungen, mit welchen die Gersenisten redlich bemüht waren ihre Sache in Mißcredit zu bringen. Gegenwärtig nun kommt mit den paläographischen Mittheilungen aus bewährter Feder, die wir unsern Lesern vorlegen können, die Verhandlung, wie wir glauben, in ein anderes Geleise. Führt dasselbe nicht zu Thomas von Kempen hin, so wird es doch wohl für immer von den Annahmen der Gersenisten ablenken, indem der berechtigten Forderung derselben nach einem besseren und begründeteren Urtheil über die von ihnen angerufenen Mss. ausreichende Genugthuung geschieht. In mehr definitiver Weise könnte eine Paläographen-Commission die äußersten Wünsche der Gersenisten befriedigen, und das war ein Gedanke, welcher bei den lebhaften Debatten der letzten Jahre von selbst aufstieg. Wenn wir in dieser Hinsicht auf das von unserem verehrten Mitarbeiter selbst S. 706 über das Wünschenswerthe und die Bedingungen einer solchen Commission Gesagte verweisen, so geschieht es gewiß nicht aus dem Grunde, weil wir etwa für seine Resultate fürchteten. Die Redaction.

die Kempisten auf jene. Wenn nur irgend Jemand ein Mal ein für die eine oder die andere Partei günstiges Urteil abgegeben hatte, wurde er zu einem berühmten Paläographen gestempelt. Das Unglaubliche war aber, daß die Gutachten der angezogenen Autoritäten über einzelne Hss. um zwei bis zwei einhalb Jahrhunderte variirten, und daß sich diese Gutachten teilweise seit dem 17. Jh. bis auf den heutigen Tag erhalten haben, eine Tatsache, die in dieser Ausdehnung in der Geschichte der Paläographie wol einzig dasteht.

Von den Imitatiohss. hielten die Gerseniſten diejenigen italienischen Ursprungs für die ältesten, so den Codex de Advocatis, erst in diesem Jh. aufgefunden (13. Jh.), Codex Aronensis (13.—14. Jh.), Codex Cavensis (14. Jh.), Codex Romanus (14. Jh.), Codex Allatianus (14. Jh.), Codex Bobbiensis (13.—14. Jh.), Codex Padolironensis (14. Jh.). Gerade diese Hss. unterzog ich auf meinen Bibliotheksreisen einer aufmerksamen Untersuchung; das Resultat derselben lege ich hiemit vor, indem ich mich bei jenen Hss. länger aufhalte, welche man bisher für die wichtigsten hielt, nämlich den ersten drei.

Als ich im vergangenen Jahre wegen meines Werkes: „Die Bettelorden und die Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jhs.“ eine Bibliotheksreise in Italien unternahm, fiel mir bei Durchforschung der Hss. die schöne, meist feine und zierliche Schrift jener des 15. und oft noch des Anfangs des 16. Jahrhunderts auf, die mich anfänglich irre führte, so daß ich nicht wenige Hss. in das 13. Jh. setzte. Der Irrtum war leicht begreiflich. Ich war an unsere Hss. in Deutschland gewöhnt, wo bekanntlich diejenigen des 15. und 16. Jhs. die größten Schwierigkeiten bieten, teils wegen der miserablen Schrift, teils wegen der Menge der Abkürzungen, die oft allem Scharfsinne spotten. In Italien fand ich zumeist, wenngleich nicht immer, gerade das Gegentheil. Die Schrift erscheint mehr gemalt als geschrieben; wirft man einen oberflächlichen Blick auf sie, so glaubt man Buchstaben aus dem Anfange oder der Mitte des 13. Jhs. zu sehen; der Abkürzungen gibt es sogar weniger als bei den Hss. des 13. Jhs., und diese wenigen sind leicht aufzulösen. Und dazu dieser Reichthum an Pergamenthandschriften, während man bei uns in Deutschland nach Pergamenthandschriften des 15. Jhs. fahnden muß; wird doch schon in der

zweiten Hälfte des 14. Jhs. das Papier allgemeiner. Was aber noch verführerischer erscheint, ist, daß manche der genannten Hss. gerade Merkmale an sich tragen, die man in den paläographischen Handbüchern als Kennzeichen früherer Jahrhunderte ansetzt, z. B. das Mangeln der Striche und Punkte auf dem i, die Schreibung von con und c̄o statt 9 u. s. w. Durch bestimmt datierte Hss. wurde ich auf meinen Irrtum aufmerksam gemacht. Ich wußte wohl schon früher, daß sich in Italien die Anwendung des Pergaments, bei kleinen Hss. sogar eines sehr dünnen, viel länger und allgemeiner erhalten habe als anderswo. Auch war mir nicht unbekannt, daß in Italien im 15. Jh., ja selbst noch im 16. Abschriften alter Autoren mit möglichst genauer Nachahmung alter Vorlagen verfertigt wurden. Allein hier lagen keineswegs immer nur Imitationen der alten Schrift vor. Und welches paläographische Handbuch sprach jemals davon, daß der Unterschied einer großen Anzal italienischer Hss. des 15. Jhs. von den nicht italienischen überhaupt ein so großer sei?

Nachdem ich also bessere Einsicht gewonnen, besuchte ich noch einmal die bereits durchwanderten Bibliotheken und unterzog die Hss. einer nochmaligen Prüfung, die zur Folge hatte, daß ich den Unterschied der italienischen Hss. des 15. Jhs. von jenen früherer Jahrhunderte gewahr wurde. Während die Schrift früherer Jahrhunderte, selbst die Schönschrift, in der Regel den Eindruck des Spontanen macht, erkennt man aus der italienischen Schrift des 15. Jhs. die Mühe heraus und den Fleiß des Schreibers, dem diese Schrift doch nicht geläufig war. Nur zu oft fällt er auf dem einen oder andern Blatte, oder wenigstens bei einzelnen Worten, aus seiner Rolle; die späte Zeit, das 15. Jh., kommt nackt zum Vorscheine. Noch mehr zeigt sich dies bei gewissen Buchstaben, die constant den Character des 15. Jhs. an sich tragen, während man dieselben in Hss. des 13. Jhs. umsonst sucht. Dies fand ich selbst bei Hss., die durchaus Nachahmungen alter Vorlagen bilden.

Nachdem ich circa 40 Bibliotheken Italiens durchforscht hatte, ohne dabei an die Imitatiohss. zu denken, kam ich nach Vercelli in die Capitelsbibliothek. Ich fand für meine Zwecke nichts, aber der Bibliothekar, Canonicus Canetti, machte mich auf den „tesoro della biblioteca“ aufmerksam. Er brachte den wolverwahrten be-

kannten Codex de Advocatis herbei und zeigte ihn mir mit den Worten: „Hier haben Sie die älteste Imitatiohs.; sie stammt, wie Sie wissen, aus dem 13. Jh.“ Mich freuend, endlich einmal diesen Codex, der so viel Staub aufwirbelte, zu Gesicht zu bekommen, öffnete ich ihn, und siehe da, jene Schrift, die mich in Italien schon längst beschäftigte, lag hier wieder vor mir. Ich rief aus: „Aber, Herr Canonicus, das ist ja die schöne italienische Schrift des 15. Jhs.!“ Unmutig berief sich Canetti auf die Autorität Studemunds, welcher ebenfalls die Schrift dem 13. Jh. zuweise und eher läugne, daß sie die Imitatio Christi enthalte. Ich bedeutete ihm aber, daß über Hss. aus dem 13.—15. Jh. nicht jene urteilen dürfen, welche sich bisher ausschließlich mit den Hss. früherer Jahrhunderte beschäftigt haben, wie z. B. Studemund, und daß die Altersbestimmung des Codex de Advocatis ein genaues Studium der italienischen Hss. des 13.—15. Jhs. voraussetze, was leider von allen Gerseniſten vernachlässigt wurde. Hierin liegt auch einer der Gründe, warum selbst die Mauriner, Mabillon nicht ausgenommen, zu keinem richtigen Urteile über manche italienische Imitatiohss. kamen. Sie setzten sie zu frühe an. Ich nahm mir sofort die Notizen aus der Hs., die ich im Frühjahre dieses Jahres bei meinem zweiten Aufenthalte in Vercelli noch vervollständigte.

Die bisherigen Facsimile der Hs. (bei De Gregory, Canetti, Wolfsgruber) sind eigentliche Facdissimile zu nennen. Die Schrift ist einmal viel kleiner und feiner als die Schrift des Codex; und dann gibt sie nicht im Entferntesten die Nüancierungen der Hs. wieder. Jene Autoritäten, die bisher nur nach den Facsimile der Hs. über das Alter derselben geurteilt haben, z. B. Schmeller, und wie ich vermute und wie mir in Vercelli gesagt wurde, die meisten Autoritäten, möge man von nun an nicht mehr heranziehen. Ihr Urteil bezog sich nicht auf den wirklichen Codex de Advocatis. De Gregory sandte in alle Welt seine Facdissimile, um das Gutachten der Gelehrten einzuholen, welche aber sammt und sonders getäuscht wurden.

Der Codex de Advocatis trägt alle Merkmale der schönen italienischen Hss. des 15. Jhs. an sich. Die Schrift ist mehr gemalt als geschrieben; die Striche der einzelnen Buchstaben in merkwürdiger Weise abgerundet, in Folge dessen sie mit einander oft unverbunden bleiben. Sie entstand nichts weniger als spontan aus-

der Feder des Schreibers. In jeder Zeile, öfters seitenweise, treten deshalb die Eigentümlichkeiten des 15. Jhs. zum Vorschein. Dahin gehören die m, n, o, u, c. Vorzüglich aber zeugen für das 15. Jh. die großen Buchstaben innerhalb des Textes. Ich bitte jeden Gersenisten mir die Buchstaben der Hs. C, D, H, N, O, P, S, meist auch Q aus dem 13. Jh. nachzuweisen. Bis dort mögen sie sich mit meinem Urteile zufrieden geben, daß die Hs. ein Schönschreiber des 15. Jhs., wie es deren damals genug im Dienste von Fürsten, Reichen, Capiteln und Klöstern in Italien gab, geschrieben habe.

Jene, welche die Hs. wirklich sahen und sie ins 13. Jh. setzten, wurden durch folgende Umstände irregeführt. Einmal achteten sie nicht auf die italienische Schreibweise des 15. Jhs. Dann schien ihnen die Schrift für das 15. Jh. zu regelmäßig. Wäre aber auch dem wirklich so, so würde dies nichts beweisen, denn es gibt Hss. des 15. Jhs. von unvergleichlicher Regelmäßigkeit. Ein Muster ist z. B. nr. D. IV. 17 in der Lyceumsbibliothek zu Mantua, den Commentar des hl. Thomas zu den Briefen des hl. Paulus enthaltend, dem 15. Jh. angehörig; ebendort E. V. 9 Contra gentiles. Allein die Schrift des Codex de Advocatis erscheint nur regelmäßig, wenn man sie obenhin betrachtet; untersucht man sie näher, so bietet jedes Wort seine Unregelmäßigkeit. Man vergleiche mit ihr die schönen kleinen Breviere und Hl. Schriften aus dem 13.—14. Jh., welch ein Unterschied! Auf den i fehlen ferner im Codex de Advocatis meist die Striche oder Punkte. Allein die meisten sogenannten Urbinaten der Vaticanischen Bibliothek, die zum großen Teile dem Ende des 15. Jhs. angehören, besitzen diese Eigenschaft. Ebenso verhält es sich z. B. mit E. II. 16, (welche Hs. nebenbei gesagt fast durchweg con oder co statt 9 besitzt); E. II, 13 in der Biblioteca nationale in Turin, beide aus dem 15. Jh.; ebendaselbst in der Biblioteca del re n. 155, die Briefe der hl. Caterina da Siena enthaltend v. J 1428, mit einer Schrift, die jeden Nichtkenner verführen wird (s. darüber Ferrero, Di un codice delle lettere di santa Caterina da Siena. Torino, 1880). Ferner enthält der Codex de Advocatis nicht viele und leichte Abkürzungen. Allein diese Eigentümlichkeit haben wir bei den italienischen Hss. bereits kennen gelernt. Dieselbe hat sich bis ins 16. Jh. in Italien erhalten. Man vgl. z. B. Cod. Vat. lat. 7339,

unter anderm die Constitutiones Generales der Franciscaner enthaltend. Jeder wird die Hs. zum wenigsten in den Anfang des 14. Jhs. setzen, sie wurde aber unter Leo X. geschrieben. Ein schönes Beispiel aus dem 15. Jh. bietet der Lactantius-Codex n. 53 in der Biblioteca Urbana zu Genua. Mehrere ähnliche Hss. finden sich in der Biblioteca gubernativa zu Cremona. De Gregory hat auch auf das dünne Pergament des Codex de Advocatis aufmerksam gemacht. Allein dieses zeugt gegen ihn, nicht in Bezug auf die Feinheit, sondern in Bezug auf die Farbe. De Gregory hat auf den Unterschied gar nicht geachtet; jede größere Bibliothek in Italien oder Frankreich hätte ihm handschriftliche Exemplare des Breviers, der Horen, der heil. Schrift, von Andachtsbüchern aus dem 13.—14. Jh. geboten, deren feines Pergament ganz verschieden ist vom feinen Pergament des Codex de Advocatis, welch letzteres ziemlich ähnlich demjenigen ist, welches noch heutzutage bei der Römischen Curie gebraucht wird, und das sich in Italien bei Andachtsbüchern bis ins 16. Jh. und noch später erhalten hat.[1])

Mein Urteil über den Codex de Advocatis geht dahin, daß er kaum vor der 2. Hälfte des 15. Jhs. geschrieben wurde.

Aber hat nicht De Gregory ein Schriftstück publicirt, das sogenannte Diarium, wornach der Codex bereits 1349 der Familie Avogadro „longa manu" gehört hatte? Gewiß, er publicirte sogar ein Facsimile davon. Aber wo findet sich das Original? Ist das Schriftstück ächt? Ich selbst war sehr begierig dasselbe in Folge meiner Entdeckung und Enttäuschung in Vercelli zu sehen. Ich ging deßhalb in Turin auf das Staatsarchiv und erbat mir vom gegenwärtigen Archivar Bayra nähere Auskunft darüber. Er sagte mir, er habe schon vor mehreren Jahren in Turin und Biella Nachforschungen angestellt und solche auch von andern machen lassen, besonders in den Inventaren der Familie Avogadro; allein man hätte nicht eine Spur von einem alten Diarium entdeckt. Dies dürfe jedoch, setzte er hinzu, nicht Wunder nehmen, da De Gregory selbst, als er seiner Zeit einmal aufgefordert wurde das Original vorzuzeigen, außer Stand war der Aufforderung nachzukommen.

[1]) Der Campo santo in Rom besitzt ein Privilegienbuch der deutschen Bäckerbruderschaft in Rom vom J. 1617 und ein Statutenbuch derselben Bruderschaft vom J. 1738, welche beide auf ein noch ziemlich feines Pergament geschrieben wurden.

So viel ich mich noch erinnere, gestand mir dies selbst Can. Canetti in Vercelli. Wo ist es hingekommen?

Ich will durchaus nicht De Gregory für den offenbar vorliegenden Betrug verantwortlich machen, vielleicht wurde auch er betrogen. Allein der Betrug liegt einmal offen zu Tage.

Um sich davon zu überzeugen braucht man nur einen Blick auf das Facsimile des Diariums zu werfen. So soll man im 14. Jh. in Italien geschrieben haben? Jeder Buchstabe zeugt dafür, daß das Diarium erst Ende des vorigen Jhs. oder im 19. Jh. fabriciert wurde. Manche der Buchstaben stimmen sogar täuschend mit solchen in der Unterschrift des Gustavus de Advocatis vom J. 1832 überein. Ich enthalte mich weiterer Bemerkungen darüber, und verweise nur auf jene Malou's (Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l' imitation J. Ch. p. 288 ff.) und Santini's (I Diritti di Tommaso da Kempis I, 122 ff.), die von den angegebenen Seiten an darüber im vollen Rechte sind. Der Gedanke, man habe der Gersenistischen Sache mit einem elenden Betruge auf die Beine helfen wollen, ist hier ganz am Platze.

Eine weitere Hauptstütze der Gersenisten war der Pergament-Codex Aronensis. Er befindet sich in der Biblioteca nationale in Turin (im Cataloge mit E. IV. 12 bezeichnet) im Cimeliensaale unter Glas. Daselbst wird er dem 14. Jh. zugeschrieben. P. Mella setzt ihn ins 13. Jh. (Della controversia Gerseniana, Prato 1875 p. 147), indem er sich auf den 3. Pariser Congreß vom J. 1687 beruft.

Wie man diese Hs. jemals in das 13. oder 14. Jh. hat setzen können ist mir geradezu unbegreiflich. Ein ungeübtes Auge mag sich beim Codex de Advocatis täuschen; aber bei diesem überzeugt schon der erste Blick, daß er höchstens der 2. Hälfte des 15. Jhs., oder, was mir wahrscheinlicher ist, dem Anfange des 16. Jhs. angehöre. Der Schreiber der Hs. hat ziemlich fleißig zu schreiben angefangen, er befleißigte sich wenigstens anfänglich gerade und gleichmäßig zu schreiben; aber bald wird die Schrift liegend (wie so häufig in italienischen Hss. am Ausgange des 15. und Anfang des 16. Jh.), nachlässig und plump, bis sich der Schreiber wider ermannt und gleichmäßiger zu schreiben beginnt. So ist in diesem Codex ein

beständiges Hin- und Herschwanken. Besonders auffallend zeigen die Seiten 15, 18, 31, 33 f., 51, 83, 90 f., 118, 131, 134 f., 141 f., 155, 170 f. den Zug des 16. Jhs. Man findet in der Hs. nicht einen Buchstaben, der für ein früheres Jh. als das 15.—16. zeugen möchte. Auch die Ziffern tragen die späte Gestalt an sich, und zwar ausnahmslos. Der Codex ist zweimal rubriciert worden, wenngleich vielleicht von derselben Hand. Die rote Farbe, welche bei folgenden Ueberschriften angewendet wurde: Incipiunt capitula primi libri abbatis Jo (das übrige verblichen), Incipit libellus de ymitatione christi et de contemptu omnium vanitatum mundi ... Incipit tabula libri secundi abbatis Jo. gesen; Incipit liber secundus ... Incipit tabula tercii libri abbatis Johannis gesen etc., findet man im 13. oder 14. Jh. in keiner Hs. Sie verblich auch früher als jene, die man bei anderen Ueberschriften der Hs. anwendete.

Woltuend ist es, daß nach dem Berichte des Jesuiten Casati die ersten Gelehrten Mailands im J. 1726 über diesen Codex das Urteil abgegeben haben: „Unanimi scilicet consensu post diligens examen pronunciant, exemplar praefatum ante an. 1400 minime fuisse conscriptum" (Imitatio Christi ed. Tizzani. Roma, Salviucci 1837). De Gregory ließ das Wort minime aus (vgl. Santini l. c. p. 93 Anm.). Uebrigens setzte auch der dritte Pariser-Congreß die Hs. nicht ins 13. Jh., wie Mella will, sondern ins 14. Jh.

Eine nicht unwichtigere Stütze der Gersenisten bildete der Pergament-Codex Cavensis. Er trug früher die Nummer 1555 bis, jetzt aber 13599 in der Nationalbibliothek zu Paris. Die größte Autorität der Gegenwart, in Bezug auf Paläographie M. Leopold Delisle, welcher allein über 30 000 Hss. der Pariser Nationalbibliothek registrierte, setzte bereits diese Hs. sowie alle übrigen in der genannten Bibliothek befindlichen italienischen Imitatiohss. ins 15. Jh. Diese Hs. enthält, wie der Aronensis, nicht ein Merkmal aus früherer Zeit; wer dies nicht glaubt vergleiche beispielsweise Bl. 9^b, 10^a, 17^a, 27^b u. s. w., und er wird von seinem Wahne befreit werden. Der erste Pariser Congreß bestimmt nicht das Alter, obgleich Mella sagt, der Codex sei von demselben ins 14. Jh. gesetzt worden. Was dieser Hs. einen besondern Wert

gab, das war die Initiale des ersten Buches. In das Q des Qui sequitur me ist ein Benedictiner gemalt, aus dem man dann Johann Gersen machte. Diese Initiale mußte herhalten um als Portrait des „venerabile uomo di Dio Giovanni Gersen“ zu dienen. Das Bild ist mancher Gersenistischen Imitatio-Ausgabe vorgesetzt; es erscheint auf dem Denkmale, das man am 28. October 1874 in der Pfarrkirche zu Cavaglià dem Johann Gersen setzte; P. Mella schmückte damit seine Schrift Della controversia Gerseniana.

Interessant ist es zu verfolgen, welche Metamorphosen dieses Bild vom Codex Cavensis an bis auf die Gegenwart durchmachen mußte. Dasselbe hatte einige Bedeutung, als man den Codex ins 14. Jh. setzte. Nun gehört aber derselbe höchstens der 2. Hälfte des 15. Jhs. an und das Bild des Benedictiners ist viel später in die Initiale Q hineingemalt worden, als der ganze Codex geschrieben wurde. Entweder haben die Mauriner dies nicht sehen wollen, oder sie haben die Hs., wie nicht selten viele andere Hss., nur oberflächlich betrachtet.

Die Hs. hat vier Initalen, die angegebene, dann am Beginn eines jeden andern Buches (Bl. 23ᵃ; 36ᵃ; 84ᵃ). Bei allen vier Initialen wurde die blaue Farbe angewendet. Nur die Farbe bei den drei letzten Büchern ist identisch und von jener Qualität, wie sie im 15. Jh. bei Initialen und Miniaturen so oft erscheint: himmelblau, ohne Glanz, und doch nicht ohne Schmelz. Das Blau der ersten Initiale ist unsauber, dunkel mit einer Art Gummiglanz versehen. Dasselbe zeigt schon eine spätere Periode als das der andern 3 Initialen. Dieselbe Eigenschaft besitzt der Benedictiner des Q. Das Antlitz nichtssagend mit einer Farbe gemalt, die wesentlich verschieden von ähnlichen Farben der drei übrigen Initialen ist, und wiederum glänzt die ganze Gestalt, auch die schmutzige schwarze Farbe des Habits, in einer Art Gummiglanz. Der Benedictiner wurde erst später hineingemalt. Höchst wahrscheinlich, daß früher eine andere Gestalt das Kreuz hielt; über das, was nicht mehr hier ist, kann ich natürlich nicht urteilen. Allein der Schein spricht dafür, daß dasjenige, was der Benedictiner rückwärts am Kopfe hat, nur ein Ueberbleibsel des frühern Kopfes ist, den man bei der neuen Zeichnung in höchst komischer Weise zu einer Art Kapuze benützte. Man betrachte die Facsimile bei De Gregory, Canetti

und Wolfsgruber. Am Originale sieht dies noch drolliger aus. Durch das Malen des Benedictiners wurde die blaue Farbe, die hier wie bei den drei andern Initialen war, beschädigt, und man mußte nachbessern. Daher die Verschiedenheit dieser Initiale von den drei übrigen.

Nun erklärt es sich auch, warum der Codex trotz des Benedictiners in der Initiale das Werk nicht dem Johann Gersen zuschreibt. Er beginnt Bl. 2b: In nomine domini nostri Jhesu Christi. Incipit libellus de imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum. Auch die übrigen Bücher tragen nicht Gersens Name. Natürlich, die Gersenisten sagen, der Name habe sich wahrscheinlich am Schlusse des Werkes befunden, der aber fehle, denn der Codex schließt Bl. 101b: Quod homo non sit curiosus scrutator.

Einen Wert und zwar einen großen hat jedoch dieser Codex trotzdem. Er scheint mir unter allen italienischen Hss. den reinsten Text zu bieten, der mit dem Codex de Advocatis fast durchaus übereinstimmt, einen Text, der mir primitiver scheint als jener der deutschen Hss., die den Text wenn auch immer um einige Worte erweitert haben. Auch die Interpunction und Punctation ist eine ausgezeichnete. Der Codex wird bei Bestimmung des Handschriftenverhältnisses eine große Rolle spielen; er weist jedenfalls auf eine gute ältere Vorlage hin. Ich komme auf ihn zurück.

Der Codex Allatianus (Papier und Perg.) erhielt auch seine Berühmtheit Er befindet sich als n. 13605 auf der Nationalbibliothek zu Paris (weder Mella noch Wolfsgruber haben ihn gesehen; sie geben ihm die n. 1560; aber trotzdem urteilen sie über ihn). Gegenüber den Gersenisten setzt Delisle die Hs. ins 15. Jh Dies war eine leichte Mühe. Abgesehen von einer Bulle vom J. 1448, die sich im Codex findet, ist die Schrift des Codex zu schlecht, Papier und Pergament zu bezeichnend, als daß ein Kenner diesen Codex in eine frühere Zeit hätte setzen können. Der Schreiber der Hs. war weniger geübt und viel nachlässiger, als jene der drei früher genannten Hss. Was jedoch dieser Hs. in den Augen der Gersenisten einen Wert gab, war, daß sie meinten in ihm den Geburtsort Gersens gefunden zu haben: „Incipit tractatus Johannis de Canabaco de Imitatione Christi“ etc. Aber heißt es „de Canabaco?“ Ich konnte Bl. 155b der Hs. nicht herausbringen,

ob es Canabaco oder Canabato heiße. Die Facsimile sind hier wieder Facdissimile. Delisle schrieb im Inventaire ohne Scrupel: Canabato. Trotzdem war dieser Codex für die Gersenisten das einzige Document, um Gersen den Ort Cavaglià als Geburtsort anzuweisen! Darnach fragten sie wenig, ob der Schreiber der Hs. unter Johann de Canabaco oder Canabato den Johann Gersen meine, ob Canabacum oder Canabatum wirklich Cavaglià sei.[1])

Ein anderer von den Gersenisten herangezogener Codex war der Papier-Codex Romanus. Mella und Wolfsgruber haben über ihn geschrieben und ihr Urteil gefällt, und keiner hat ihn gesehen. Sie beide lassen ihn nämlich in der Vaticanischen Bibliothek stehen, der erstere unter n. 135, Wolfsgruber unter n. 1556. Ich kann beiden versichern, daß dem nicht so ist; der Codex steht vielmehr in der Biblioteca Vallicelliana unter B. 135. Es ist ein Papiercodex aus dem Ende des 15. Jhs., in dem sich nicht ein Anzeichen einer frühern Periode findet. Von De Gregory an bis Wolfsgruber sagten die Gersenisten, Bl. 67 der Hs. stehe: Ex libris Johannis Gersen etc., und darauf stützten einige den Beweis, Johann Gersen habe nicht bloß die Imitatio verfaßt, sondern auch andere Schriften, die man auch alsbald anzugeben wußte, wie wir sehen werden. Allein sie haben direct oder indirect nur auf den 1749 verfaßten Catalog geachtet, wo allerdings steht: „Gersen Johannis Excerpta varia ex eius libris“; die Hs. selbst haben sie nicht zu Gesicht bekommen, denn dort hätten sie Bl. 67 gelesen:

---

[1]) Wäre auch der Schreiber der Hs. ein gewissenhafter, sorgfältiger Mann gewesen, so würde selbst in diesem Falle Canabacum für die Gersenisten nichts beweisen. Denn wo ist dann der wissenschaftliche Nachweis, daß Canabacum mit Cavaglià identisch sei? Der berühmteste Archäolog und Topograph jener Gegenden in und um Vercelli, der Barnabit P. Bruzza, gegenwärtig in Rom, konnte stringent nur beweisen, daß Cabaliacum, Cabaliaca und Cavaglià denselben Ort bedeuten, nicht aber Canabacum (s. Iscrizioni antiche Vercellesi. Roma 1874 p. XC.). Selbst Delfau getraute sich nicht dies zu behaupten (Liber de imit. Ch. Gerseni assertus[2] p. 115). Und auf einen einzigen Codex hin sollte man einem Manne den Geburtsort anweisen? Aber der Schreiber des Codex war höchst nachlässig. Bl. 80[a] schreibt er Tugaldus; 81[a] für dasselbe Wort Mugdalus. Wollte er nicht, wie auf Bl. 342[v] Johannes de Tambaco, so auch Bl. 155[b] dasselbe schreiben?

„Ex libro IV. Johannis Gersen in cap. XI. Non sis in celebrando nimis prolixus aut festinus“ (vgl. auch Santini l. c. p. 97 f.). Es ist ebenso ein Irrthum, wenn Mella und Wolfsgruber sagen, Muratori habe unter anderm auf einen Codex aufmerksam gemacht, der die Jahreszahl 1401 trage, wofür sie dessen Antiquit. med. aevi III. pag. 980 dissert. 44. Mediolani 1738 (soll heißen 1740) citiren, während Muratori an genannter Stelle ausdrücklich sagt: „in cujus calce haec scripta sunt: Finitus die XII mensis Decembris MCCCCLV“, also 1455. Muratori, sagte man, knüpfe an diesen Codex die Betrachtung, daß mit demselben alle Gründe und Einreden der Thomisten und Gersonisten entfallen (s. Wolfsgruber S. 150). Und siehe, bei Muratori steht keine Silbe davon; er sagt nur, man habe die zwei von ihm aufgefundenen Hss. noch nicht ins Treffen vorgeführt.

Ebenso verbesserungsbedürftig sind die Auseinandersetzungen der Gersenisten über den Pergament-Codex Parmensis. Sowol Mella (p. 148) als Wolfsgruber (p. 148) behaupten, der Codex stehe heute mit der Nummer 1558 in der Nationalbibliothek zu Paris. Also beide haben ihn nicht gesehen; denn der Codex kam von Paris schon längst weg und steht jetzt in der kaiserlichen Bibliothek zu St. Petersburg unter n. 121. Dudik hat ihn in seinen „Historische Forschungen in der kais. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg“ (Wien 1879) als seinen 66. Cod. beschrieben, ohne allerdings zu wissen, daß er mit dem Parmensis identisch sei. Am Anfange befindet sich die Regel des hl. Benedict, „scripta 1466“. Der dritte Gelehrtencongreß in Paris vom J. 1687 enthielt sich auch deshalb jeden weitern Urteiles über diesen Codex. Wie können nun aber Mella und Wolfsgruber auf Grund dieses Congresses und ohne die Hs. je zu Gesicht bekommen zu haben behaupten, die Hs. gehöre dem 14. Jh. an?

Ueber den Papier-Codex Bobbiensis, dem Mella und Wolfsgruber die Nummer 1555 zuweisen, während er unter n. 13598 in der Nationalbibliothek zu Paris steht, urteilte der Gelehrtencongreß, er sei so alt wie der Aronensis, also aus der 2. Hälfte des 14. Jhs. (Natürlich Mella setzt ihn ins 13. Jh., und Wolfsgruber hätte gute Lust ihm zu folgen, beide, ohne die Hs. gesehen zu haben). Allein, die Hs. trägt wie kaum eine andere den aus-

geprägten italienischen Character des 15. Jhs. an sich. Besonders auf den ersten Blättern der Imitatio erinnert sie an Hss., welche italienische Canzonen und Erbauungsschriften des 15. Jhs. oder Copien des 15. Jhs. von früherer Zeit enthalten. Nur fällt der Schreiber des Bobbiensis wie jener des Aronensis häufig in Nachlässigkeit; die Schrift, welcher die abgerundeten Striche der einzelnen Buchstaben eine gewisse Regelmäßigkeit und Eleganz verleiht, wird unregelmäßig und unschön. Die Leser mögen die Facsimiles bei De Gregory, Canetti und Wolfsgruber vergleichen; welch ein Abstand zwischen dem Anfange des ersten Buches und der Ueberschrift zum vierten Buche. Der Schreiber des 15. Jhs. konnte sich nicht verläugnen. Mit Recht setzt Delisle die Hs. ins 15. Jh.

In dieselbe Zeit verlegt Delisle mit Grund den Papier-Codex Padolironensis oder Mantuanus, welcher in der Nationalbibliothek die Nummer 13603 trägt. Er ist von verschiedenen Händen geschrieben. Man vgl. den Anfang und den Schluß der Hs. mit Bl. 57—195. Aber keine verrät eine frühere Zeit als das 15. Jh. Gewiß nicht um des Epitaphiums willen auf Gersen, Kanzler von Paris, das viel jünger ist, sondern aus der Schrift selbst urteilte der erste Gelehrtencongreß vom J. 1671 in Paris, die Hs. gehöre dem 15. Jh. an.

Noch eine andere italienische Papier-Hs. befindet sich in Paris, der sogenannte Codex Slusianus mit der Nummer 13601. Ich hatte nicht mehr Zeit sie aufmerksam durchzunehmen. Soviel überzeugte mich aber auch ein oberflächlicher Blick, daß sie jünger ist als der Codex Aronensis und Cavensis. Delisle setzte sie ebenfalls ins 15. Jh.

Die genannten Hss., außer dem Codex de Advocatis, Allatianus und dem Codex Cavensis, schreiben die Imitatio dem Johann Gersen zu, der Codex Aronensis macht aus ihm einen Abt. Aber keine der genannten Hss., welche doch die Gersenisten von jeher als die ältesten gegen die Kempisten vorführten, reicht in ein früheres Jahrh. als in das 15.[1] Und sollten sich selbst der Codex de Advocatis und

[1] Von den außeritalienischen Hss., welche den Namen Johann Gersen tragen, reicht selbst nach dem Urteile der Gersenisten, so weit ich sehe, keine in ein früheres Jh. als in das 15.

der Codex Cavensis in Bezug auf Text und Schrift als die zwei ältesten unter den italienischen Hss. erweisen, so bilden sie dennoch keine Stütze für die Gerseniſten, weil sie eben ohne Namen des Verfassers sind.

Für meine Altersbestimmung der Hss. lasse ich es auf eine Commission ankommen. Der Spruch einer solchen könnte einen definitiven Abschluß der Frage nach den angeblichen Gersenhss. herbeiführen. Nur setze ich die eine Bedingung, daß jeder Stümper von ihr ausgeschlossen bleibe und nur solche Gelehrte in sie hinein gewält werden, welche die notwendigen Vorstudien gemacht haben, d. h. die über die italienischen Hss. des 13.—15. Jhs. genügende Forschungen angestellt haben. Bisher hatte allzusehr locale Beschränktheit auf die Beurtheilung der Hss. Einfluß. Wie manches Gutachten von Bibliothekaren der betr. Stadtbibliothek spielte eine Rolle! Die Handschriftenkenntniß der Bibliothekare reicht aber gewöhnlich nicht über die Hss. der eigenen Bibliothek hinaus. Wie soll man nun auf diesem Wege zu einem wahren Resultate gelangen, zumal in Deutschland, wo die italienischen Hss. des 15. Jhs. zu den Raritäten gehören? Wer aber aus dem 15. Jh. keine andere Hss. kennt als unsere schlechten Papiercodices, wird die meisten der genannten Imitatiohss. in eine frühere Periode setzen. Teilweise, wenn auch nicht in dieser Ausdehnung, gilt dies auch für Frankreich. Möge man endlich einmal methodischer zu Werke gehen, und bei Beurtheilung der Hss. nicht die Hauptsache, den Schriftcharakter der einzelnen Länder, übersehen. Hat man Chassant, Paléographie des Chartes, oder Wattenbachs Paläographie zur Not durchgenommen, so ist man damit noch nicht berechtigt über das Alter und den Character der Hss. ein Urteil zu fällen. [1])

Wären die ältesten der italienischen Hss. Originale und nicht Copien, und würde man nur auf das äußere Alter der Hss. achten ohne den Text zu berücksichtigen, so wäre das Handschriftenverhältniß bald bestimmt; es gestaltete sich zu Gunsten der deutschen

[1]) Es ist z. B. Mangel an paläographischer Kenntniß, wenn man auf Grund des Ausspruches des dritten Congresses zu Paris im J. 1687, der Codex Aronensis sei nicht jünger als drei hundert Jahre, sich zum Schluß verstiegen hat: die Hs. war also 1387 bereits geschrieben! Man war so unerfahren zu glauben, die Gelehrten des Congresses hätten das Alter der Hss. aufs Jahr bestimmen können.

Hss. Ich kenne nämlich unter den deutschen Hss. etwelche, die älter sind als die genannten italienischen. Allein, wie ich bereits oben bemerkt habe, bieten der Codex Cavensis und der Codex de Advocatis einen reinern Text, den ich wenigstens für den primitiven halte. Beide Codices weisen also notwendig auf frühere Hss. hin. Dadurch wird die Frage, an die man bisher überhaupt noch gar nicht gedacht hat, äußerst verwickelt. Und doch liegt gerade hierin der Hauptpunkt zur teilweisen Lösung der Frage, die keineswegs im Sinne der Kempisten ausfällt. Ich spare die Untersuchung darüber auf den dritten Punkt, mit dem sie in innigster Verbindung ist. Ich habe früher noch mit Johann Gersen abzurechnen.

II. Leben und Existenz des Abtes Johann Gersen. Ich untersuche hier durchaus nicht die Möglichkeit, daß es vielleicht am Ende des 14. oder am Anfang des 15. Jhs. irgendwo einen Johann Gersen gegeben habe; meine Polemik gilt vielmehr dem Johann Gersen der Gersenisten.

Diesen zufolge war Johann Gersen Benedictinerabt des Klosters St. Stephan in Vercelli, und zwar zwischen 1220—1245, oder kurzweg c. 1230. Das Kloster St. Stephan habe seine Berühmtheit im 13. Jh. gerade der Person und der einflußreichen Stellung seines genannten Abtes zu verdanken gehabt, der zugleich öffentlicher Lehrer, Schriftsteller, eine Leuchte unter den Theologen seiner Zeit, ja eine Art Consul der Stadt gewesen sei. Was Wunder, daß zu seiner Zeit das Kloster St. Stephan in Vercelli alle andern dort existirenden Klöster an Klosterzucht und Glanz übertraf? Was Wunder, daß endlich nach mehr als sechs Jahrhunderten diesem einzigen Manne, der in einem Codex (Parmensis) sogar „heilig" genannt wird, unter großer kirchlicher Feier in Gegenwart von sechs Bischöfen ein Denkstein gesetzt wurde?

Würde ich mir den Gersenisten gegenüber das Princip zu eigen machen, welches der berühmte Paduaner Priester Brunacci bei Abfassung seiner Storia ecclesiastica di Padova befolgte: „io non mi fido se non di originali ed autentici rotoli, e non ammetto nè tradizioni popolari, nè scritture recenti, nè asserzioni di gente che non provino con antiche membrane autentiche, o con autori sincroni" (handschriftlich in der Biblioteca civica zu Padua), so ginge es den Gersenisten schon von vorneherein schlecht, denn vor

dem 15. Jh. findet sich kein Schriftstück, das von einem Johann Gersen spricht. Ich will aber Gnade für Recht ergehen lassen und den Ausführungen und Beweisen der Gersenisten folgen.

Johann Gersen soll also 1220—1245, oder circa 1230 Abt von St. Stephan in Vercelli gewesen sein. Wer sagt dies? Agostino della Chiesa, welcher 1648 seine Historia chronologica episcoporum et abbatum Pedemont. veröffentlichte. S. 291 findet sich eine Liste der Aebte von St. Stephan, und zum J. 1230 setzt Della Chiesa den Abt „Joannes Gersen, qui eruditissimum tractatum de Imitatione Christi composuit". Aber woher hatte Della Chiesa diese Notiz? Die Gersenisten sind nicht verlegen; sie sagen, Della Chiesa habe den Catalog der Aebte von St. Stephan gefunden, Napione habe dieses handschriftliche Verzeichniß noch zu Anfang dieses Jahrhunderts gesehen; durch die Unbilden der Verhältnisse sei aber dieses Verzeichniß zu Grunde gegangen (s. Wolfsgruber S. 9).

Aber Della Chiesa selbst weiß auf S. 290, wo er eine Einleitung zur Liste macht, nichts von einem Cataloge, den er aufgefunden haben soll, sondern er bemerkt nur, er habe jene Aebte gebracht, die zu seiner Kenntniß gelangt seien.[1]) Die Liste ist also von ihm selbst zusammengesetzt worden. Wenn Napione das handschriftliche Verzeichniß, welches dem Della Chiesa vorgelegen habe, gesehen haben will, so hat er nur gelogen, wie es bei diesem Streite mehr als einmal der Fall war. Uebrigens müßten, wenn die Liste bei Della Chiesa einen wirklichen Catalog präsentirte, manche Aebte von St. Stephan wahre prähistorische Menschen gewesen sein. Der 5. Abt Pietro hätte von 1245—1338, also volle 93 Jahre, der 9. Benedict 1406—1460, also 54 Jahre als Abt fungiert? Daß diese Liste eine eigene Tat Della Chiesa's sei, hätte man auch beim 7. Abte ersehen können. Es heißt: „Simon de Bondonis nobilis Vercellensis ,quem Corbellinus Simonem Massarolam appellat 1351". Nun war aber Aurelius Corbellinus Zeitgenosse Della Chiesa's, und gab 1643 in Mailand seine Vite de vescovi di Vercelli heraus, worin er darüber spricht.

---

[1]) Er schreibt: „Monasterium... quam plurimos habuit dignissimos abbates, quorum sequentes tantum ad meam cognitionem pervenerunt".

Wie kam nun aber Della Chiesa auf Johann Gersen? Amort hat diesen Punkt aufgeklärt. Bereits 1614 publicierte Della Chiesa einen Catalogo degli scrittori della città di Vercelli; darin weiß er noch nichts von einem Abte „Johannes Gersen qui eruditissimum tractatum de Imitatione Christi composuit“. Inzwischen entbrannte der Streit über den Autor der Imitatio immer mehr, und Della Chiesa wurde durch Constantin Cajetans Argumentation so überzeugt, daß er 1648 den Johann Gersen unter die Aebte von St. Stephan aufnahm. Aber bald erschienen die Erwiderungen Naudé's und Fronteau's, Della Chiesa wurde wieder wankelmütig, und in seinem 1657 erschienenen Werke Corona reale di Savoia, wo er p. 210 f. weitläufig über das Kloster St. Stephan spricht, weiß er wider nichts mehr von der berühmtesten Persönlichkeit dieser Abtei. Amort erhielt diese Notizen vom gelehrten Abte Frova in Vercelli (s. Moralis certitudo p. 68 ff.). Das ist die Geschichte des vermeintlichen Abtcataloges bei Della Chiesa. Wir dürfen uns deshalb nicht wundern, daß der kritische Geschichtsschreiber der Commune von Vercelli, Mandelli (der nicht vor Della Chiesa lebte, wie Kessel im Lit. Handw. n. 272 Sp. 550 sagt, sondern 1858 Il commune di Vercelli nel medio evo publicierte) bei seinen Forschungen in den Acten Vercelli's auf keinen Abt Johann Gersen stieß, wie schon früher Frova (bei Amort l. c.).

Aber Johann Gersen soll eine Leuchte unter den Theologen seiner Zeit und gefeierter Schriftsteller gewesen sein. In der Tat wissen Pez und Mella Schriften anzugeben, die er verfaßt haben soll. Vor allem den Tractatus de professione monachorum, von Pez edirt im Thesaurus noviss. anecd. I, 2. p. 568. Vgl. dazu I. p. LXXX. Allein dieser Tractat hat längst seinen Verfasser, nämlich den Dominicaner Wilhelm Peraldus. Der Zeitgenosse Wilhelms, Stephan de Salanhaco, schreibt das Werk ausdrücklich seinem Ordensbruder zu: Frater Guillermus de peyrauta ... expositio professionis quae est in regula s. Benedicti [1] (Tractatus de quatuor in quibus Deus praed. ordinem insignivit. Cod. Minervit.). Der Cod. 1514 auf der Universitätsbibl. zu Bologna aus dem 13. Jh. gibt auch darüber Aufschluß, aus welchem

[1] Dasselbe Werk kommt in den Hss. unter verschiedenen Titeln vor.

Anlaß Wilhelm das Werk geschrieben habe: „Scripsit... expositionem professionis regulae Benedicti ad Cluniacensium petitionem“. Ueber die Hss. des Werkes s. Quétif-Echard, Scriptores Ord. Praed. I, 134 und II, 334.

Ferner soll Johann Gersen einen Commentarius in Cantica canticorum verfaßt haben; er befinde sich, sagt Mella, als n. 234 in der Nationalbibliothek zu Turin. Im Cataloge Casini's kommt allerdings pag. 234 ein dem Abbas Vercellensis zugeschriebener Commentarius in Cantica canticorum vor. Er trägt die Nummer E. V. 21. Aber auch dieses Werk hat bereits seinen wahren Autor, nämlich den Cistercienser Thomas. Jeden Zweifel benimmt eine mit dem Turiner Codex identische Hs. in der Bibliothek zu Dijon (n. 44) aus dem 12. Jh., wo dasselbe Werk mit der Dedication des Verfassers versehen ist (wie auch in Tours n. 78): „Reverendo patri Domino poncio dei gratia Claromontensi episcopo fr. Thomas quantuluscunque Cisterciensis monachus“. Der Codex stammt aus Citeaux. Pontius war Bischof von Clermont-Ferrand 1170—1189 (s. Gams, Series episc. p. 538).

Johann Gersen soll ferner einen Commentar zum Areopagiten verfaßt haben. Mella denkt wol an jenen, welcher unter dem Namen Vercellensis bekannt ist. Allein auch dieser hat bereits seinen wahren Verfasser, nämlich den Abt von St. Andreas in Vercelli, Thomas Gallus. Mella bestreitet dieses; denn, meint er, Thomas Gallus könne nicht mit dem Namen Vercellensis bezeichnet werden.[1] Allein, Zeitgenossen, ja Thomas selbst, haben anders geurteilt. Das Werk ist bekannt als: Abbas Vercellensis super Extractiones operum Dionysii. Ich citire die Hs. der Laurenziana in Florenz Plut. XVI. dext. cod. 8 (Druck: Opera Dionysii. Argentinae 1502 Bl. 287ᵃ). Bl. 59 heißt es nun: „Prefacio abbatis Vercellensis super extractiones quatuor librorum magni Dionysii“. Sowol in der Hs. als im Drucke steht immer „abbas Vercellensis“. Im Abschnitte De coelesti hierarchia c. 10 bemerkt der Autor: „sicut ante annos XX diligenter tractavi in claustro sancti Victoris Parisiensis super principium VI. capitis Isaiae: Vidi Dominum“ etc. Wer ist nun dieser Autor? Kein

---

[1]) Aehnlich Wolfsgruber S. 7 f.

anderer als Thomas Gallus, der vorher in St. Victor in Paris lehrte, wie ja auch die Gersenisten zugestehen, und von dort nach Vercelli kam. Schon 1224 kommt er in Acten als Prior von St. Andreas in Vercelli vor (s. Frova, Gualae Bicherii Presb. Card. vita et gesta. Mediolani 1767 p. 136 ff.). Aus obiger Stelle geht aber auch hervor, daß Thomas das Werk über Dionys nicht mehr in Paris sondern bereits in Vercelli ausgearbeitet habe. Nicht weniger klar wird, daß Thomas einst Lehrer war und vielleicht als solcher auch in Vercelli im Kloster fungierte. [1])

In Betreff einer andern Schrift, De contractibus, die zu guter letzt Gersen geschrieben haben soll, überhebt mich Mella selbst der Mühe Antwort zu geben, denn trotz eifrigen Suchens habe er sie nicht auffinden können (l. c. p. 123).

Doch, Gersen war wenigstens gefeierter Lehrer in Vercelli, als dort das Studium generale war? Schickte doch selbst der hl. Franciscus seine zwei geistlichen Söhne Anton von Padua und Adam von Marsh circa 1222 zu ihm nach Vercelli in die Schule.

Die Gersenisten beriefen sich für diese Behauptung auf eine Stelle Wadding's (Ann. Min.[2] II, 48), wo er zum J. 1222 schreibt: „Ut solidius et graviori fundamento gratiam praedicandi (Antonius) exerceret, voluit (Franciscus), ut sub abbate Vercellensi apud S. Andream (Ordinis tunc S. Benedicti, ut ejus instituti viri contendunt, sive Canonicorum regularium S. Augustini, ut ipsi decertant et quorum modo est habitatio) mysticam audiret theologiam“. Ebendaselbst spricht er auch von Adam de Marsh. Keiner der Gersenisten ging den Quellen nach, woraus Wadding geschöpft hat.

---

[1]) Keinesfalls gehört dem Thomas Gallus der unter dem Namen „Mystica Theologia“ bekannte Tractat, welcher unter verschiedenen Namen veröffentlicht wurde, z. B. auch unter den Werken des hl. Bonaventura VII. p. 657 ed. Lugd. 1668. Die Untersuchung, ob dem Thomas auch der große Tractat: De differentia mundanae Theologiae atque divinae, sammt dem damit zusammenhängenden in 10 Bücher geteilten Commentar De coelesti hierarchia angehöre (Turin D. V. 28 Bl. 112 ff.; D. VI. 44 Bl. 43[a]; Paris n. 15734 Bl. 245[a]) und eine Erörterung über die andern Schriften dieses berühmten Abtes spare ich mir für später auf.

Wadding citiert Marcus v. Lissabon und Willot. Aber beide sind nicht die ersten Quellen, es gibt noch frühere. In der Chronik der XXIV Generäle, die 1374 verfaßt wurde und sich handschriftlich in St. Francesco in Assisi, in der Laurenziana in Florenz Cod. 53 Leopold. Gadd., in der Hofbibliothek zu Wien n. 3417, teilweise auch in n. 12707 der Nationalbibliothek zu Paris u. s. w. findet, ist eine Vita s. Antonii, welche identisch ist mit der Legenda alia bei Boll. Jun. II, 724 ff. Ebenda p. 728 findet sich bereits die Stelle: „accesserunt (Antonius et Adam de Marisco) ad abbatem s. Andreae de Vercellis, qui tunc inter omnes theologos excellentior habebatur, qui libros b. Dionysii noviter de graeco transtulerat in latinum et pulcherrime commentavit. Tunc enim de Mediolano Vercellas translatum fuerat studium generale". Fünf Jahre hätten sie dort studiert. Wie man sieht, weiß der Autor nur von St. Andreas in Vercelli zu berichten, wo seit c. 1223 Regularcanoniker waren, denen Thomas Gallus zuerst als Prior und dann als Abt vorstand. Marcus v. Lissabon hat die Stelle nahezu wörtlich (vgl. Delle croniche degli ordini instituiti dal P. S. Francesco dal R. P. Marco da Lisbona II, 43. Parma 1581).

Aber die Chronik der XXIV Generäle ist noch nicht die früheste Quelle. In der sogenannten Antiqua Legenda ss. Patris n. Francisci (Cod. Vat lat. 4354), woraus dann später das sogenannte Speculum vite b. Francisci et sociorum ejus (Venetiis 1504) gemacht worden zu sein scheint, kommt die Stelle ebenfalls in ähnlicher Weise Bl. 65 b 66 a vor. Und alle berichten zugleich, der Abbas Vercellensis habe in seinem Commentar De coelesti hierarchia dem hl. Antonius ein glänzendes Zeugniß ausgestellt (Wolfsgruber bringt es S 8 Anm. 5. und zwar aus Bucelin).

Aber auch die letztgenannte Quelle ist noch nicht die früheste. Ehe die Stelle in der erzälten Form weiter verbreitet wurde, machte sie einige Metamorphosen durch. In der Vita des hl. Antonius bei Surius (Jun. p. 723 ff. ed. Colon. 1589 tom. 3) wird ebenfalls berichtet, Antonius habe beim Abbas Vercellensis Theologie studiert; aber von einem Eloge im Commentare De coelesti hierarchia weiß sie nichts, sondern sie sagt p. 734, Anton sei nach seinem Tode dem Abbas erschienen, „et ille quidem abbas in conventu fratrum suorum hoc viro Dei perhibuit testimonium: Frater, inquit, Antonius de pura Theologia sensu mystico hausit plenissime divini radii gratia illustratus". — Noch weniger enthält die nemliche Vita im Codex n. 74 der Biblioteca di St. Antonio in Padua (Pergamenths. Anfang des 14. Jhs.): „Erat enim (Antonius) mysticorum eloquiorum capacissimus et in audiendis s. Dionysii libris super mundanis eruditissimo totius saeculi viro fratri sc. Adam de Marisco condiscipulus, longe potentius eo doctrinam illam deificam capere dicebatur a communi eorum didascalo Abbati sc. Vercellensi, cujus laudes idcirco ad prae-

sens taceo, quia in ipsius operibus omnibus sapientissimis elucescunt". Diese Vita gebraucht also „dicebatur".

In derselben Hs. folgt von Bl. 128 an eine neue Vita des hl. Antonius; sie steht der Zeit nach zwischen der ersten bei den Bollandisten (Jun. II, 705), und jener bei Surius, mit der sie oft übereinstimmt. Aber sie weiß gar nichts mehr davon, daß Antonius unter dem Abbas Vercellensis studiert habe. Ebensowenig spricht darüber die Vita prima bei den Bollandisten. Gewiß eine interessante Historie!

Ich untersuche nun vorläufig nicht, wer der Abbas Vercellensis sei, und ob sich die Gersenisten selbst unter Voraussetzung der Wahrheit des Berichtes auf den Bericht selbst berufen können. Ich frage jetzt nur: Welche der Vitae hat Recht?

Bereits Azzoguidio hat im vor. Jh., ohne eigentlich an die Gersenisten zu denken, es als Irrtum erklärt, daß Anton v. Padua in Vercelli unter dem Abte von St. Andreas studiert habe; er habe wol 1224 dort gepredigt, und bei dieser Gelegenheit wahrscheinlich den Abt kennen gelernt (S. Antonii Ulyssipon. Sermones in Psalmos. Bononiae 1757 p. XC. sq.). Ich will zu seinen dort angeführten Beweisen andere hinzufügen. Fast alle Berichte bestimmen die Zeit, wann Anton v. Padua und Adam de Marsh nach Vercelli kamen: Als das Studium „von Mailand" oder „von Pavia", wie Marcus hinzusetzt, nach Vercelli transferiert wurde, als daher in Vercelli eine öffentliche Schule, ein Studium generale war. Der Abbas Vercellensis wird im Berichte gewissermaßen als öffentlicher Lehrer bezeichnet. Wadding bestimmt den Zeitpunkt noch näher: im J. 1222. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier, daß die genannten Chronisten nicht auf den geringsten Glauben Anspruch machen können, daß sie nur aufs gerathewol geschrieben haben. Anton v. Padua und Adam de Marsh sollen mitsammen vom hl. Franciscus nach Vercelli aufs Studium geschickt worden sein? Allein, Adam de Marsh trat erst nach 1226 in England in den Orden, er war bereits vor seinem Eintritte berühmter Magister in Oxford und kam auf das Festland lange nach dem Tode des hl. Franciscus. Darüber verliere ich kein Wort, seitdem des gleichzeitigen Franciscaners Thomas de Eccleston Liber de adventu minorum in Angliam publiciert worden ist (Monumenta Franciscana ed. Brewer. Londini 1858 S. 15 f.).

Aber vielleicht wurde Anton v. Padua allein nach Vercelli auf das Studium generale geschickt? Allein dies ist ebenso unstichhaltig wie das frühere. Wann wurde denn das Studium generale nach Vercelli transferiert? Im J. 1228. Das Actenstück existiert noch, wenngleich nicht mehr im Originale, so doch in Abschriften aus dem 14. Jh. im Archivio civico zu Vercelli (Vol. I. del cod. ms. dei Biscioni Bl. 395; vol. IV. Bl. 455). Es wurde vielfach veröffentlicht, so von Savigny (Gesch. des römischen Rechtes[2] III, 668), Vallauri, (Storia delle università degli studi del Piemonte,

Torino 1845 I, 215) und in der Originalorthographie von Balliano, (Della università degli studi di Vercelli, Vercelli 1868 p. 38). Mandelli weist gegen jene, welche die Transferierung in das Jahr 1220 setzten (so Ballauri selbst, Cibrario, Durandi, De Gregory, Cantù), schlagend nach, daß sie sich durch ein von ihnen mißverstandenes Datum täuschen ließen (Il commune di Vercelli III, 8 sqq. 10). Das Datum 1224 eines Decretes Friedrichs II. bezogen sie auf Statuten, die nicht vor 1234 gegeben wurden. Jeder kann sich nun in den Monumenta historiae patriae tom. 16, 1231 ff. von der Richtigkeit überzeugen.[1]) Vgl. auch Legum municipalium di Vercelli II, 1234 sqq.

Also erst 1228 könnte Anton v. Padua nach Vercelli vom hl. Franciscus, welcher 1226 starb, geschickt worden sein! Und drei Jahre später starb auch der hl. Antonius! Die Chronisten wußten ferner nicht einmal, daß das Studium nicht von Mailand oder Pavia nach Vercelli transferiert wurde, sondern von Padua. Uebrigens zerfällt die ganze Sache in ein Nichts, wenn wir auch mit Wadding annehmen würden, Anton sei 1222 nach Vercelli geschickt worden. Fünf Jahre war nach ihm und seinen Quellen Anton auf dem Studium, also bis 1227. Ich frage: Wo bleibt denn unter dieser Voraussetzung für die großartige apostolische Thätigkeit des hl. Antonius, die actenmäßig constatiert ist, der notwendige Spielraum? Und als Regularcanoniker in Spanien soll Antonius das Studium gänzlich vernachläßigt haben? Zum Schlusse noch eine Frage: Wo findet sich die Stelle des Abbas Vercellensis De coelesti hierarchia, worin er dem hl. Anton große Lobsprüche spenden soll? Ich wäre einem jeden dankbar, wenn er sie mir zeigen würde. Bis dahin halte ich an der Ansicht fest, die Stelle habe sich erst nach und nach bei den Chronisten gebildet. Die Vita bei Surius weiß nur, der Abbas Vercellensis habe dem hl. Antonius „in conventu fratrum suorum“ die größten Lobsprüche gespendet. Später lasen die Chronisten diese Stelle schon im Commentare.[2]) In meinem größeren Werke werde ich auf die Gründe der Metamorphosen in den Antoniuslegenden aufmerksam machen.

Aber nehmen wir nun an, der Bericht über die wissenschaftliche Ausbildung des hl. Antonius und Adams v. Marsh in Ver-

---

[1]) S. dazu Ficker in den Mittheilungen für österr. Geschichtsforschung I, 208.

[2]) Daß die Stelle, selbst wenn sie sich irgendwo fände, nichts für den Aufenthalt des hl. Antonius in Vercelli behufs wissenschaftlicher Ausbildung beweisen würde, hat bereits Azzoguidio l. c. nachgewiesen. Ebenso beweist die Volkstradition, daß der hl. Anton einen Brunnen in Vercelli gesegnet habe, nichts mehr oder weniger, als daß der hl. Anton einmal in Vercelli war. Canetti hat l. c. p. 24 diese Tradition mißverstanden.

celli beruhe auf Wahrheit. Beweist er dann etwas für die Gersenisten? Nicht im Geringsten. Es heißt einmal, beide seien in das Kloster St. Andreas geschickt worden. War etwa Johann Gersen in St. Andreas? Nein, er soll im Benedictinerkloster St. Stephan gewesen sein, in St. Andreas waren Regularcanoniker. Sie wurden, sagt man weiter, zum Abte in St. Andreas geschickt, oder kurzweg zum Abbas Vercellensis. Wer ist dieser? Wie wir bereits oben gesehen haben, wissen die Quellen der damaligen Zeit von keinem andern als von Thomas Gallus, der circa 1226 Abt von St. Andreas wurde. Sie wurden, sagen ferner die Chroniken, zu einem Abbas Vercellensis in St. Andreas geschickt. der sich durch Commentieren der Schriften des Areopagiten berühmt gemacht habe. Wer ist dieser? Dieselben Quellen sagen, es sei der ebengenannte Abt der Regularcanoniker zu St. Andreas. [1]) Wo bleibt Gersen? [2]) Versuchen wir, ob wir ihn noch in letzter Stunde in Vercelli auffinden.

Gersen soll damals eine der einflußreichsten Persönlichkeiten in Vercelli gewesen sein und sein Kloster alle übrigen dort existierenden Klöster überflügelt haben, am Studium generale soll er sogar als Lehrer fungirt haben.

Allein, darüber, daß im 13. Jh. das Kloster von St. Stephan eine irgendwie bevorzugte Stellung in Vercelli eingenommen habe, schweigen alle Quellen. Canetti selbst kann in seiner Broschüre: L' abbazia Benedettina di S. Stefano in Vercelli (Vercelli 1875) kein einziges Actenstück aus jener Zeit vorzeigen, er beruft sich nur auf frühere Zeiten, und besitzt für das 13. Jh. kein anderes Document als — Johann Gersen. Das Nichterwiesene wird bewiesen durch Nichterwiesenes!

---

[1]) Mit ihm mag Antonius allerdings ebenso wie sein Mitbruder Adam de Marsh, welcher diesem Abte einmal einen Brief schrieb (s. Mon. Francisc. p. 206), bekannt gewesen sein.

[2]) Man wird mir erlassen auf die Fabel einzugehen, es existiere ein Brief des hl. Franciscus an den Johann in Vercelli. Es existiert keiner; Bucelin hat wahrscheinlich einen angeblichen Brief des hl. Franciscus an Antonius, der öfters gedruckt wurde, mit dem Briefe an „Johannes" verwechselt.

Dem gegenüber berufe ich mich auf ein Actenstück, aus dem hervorgeht, daß die Abbazia di St. Stefano in Vercelli zur Zeit, als Johann Gersen dort Abt gewesen sein soll, ziemlich ruhmlos dastand, daß sie von den Regularcanonikern von St. Andreas, von den Dominicanern, Franciscanern und Cisterciensern überflügelt wurde, und die Behauptung, ein Abt von St. Stephan habe damals eine Lehrkanzel inne gehabt, grundlos sei. Es ist das Testament des Domprobstes von Vercelli Jacob Carnarius, der 1235 Bischof von Vercelli wurde, und das Datum vom J. 1234 trägt (s. Irici. Rerum patriae libri III. Mediolani 1745 p. 81—86).

Dieses Testament ist reich an Vermächtnissen. St. Stephan erhielt nur wie jede andere der geringern Kirchen Legate für Anniversarien (p. 82). Am meisten bedacht wurden St. Andreas und das Kloster St. Paul der Dominicaner (83 ff.). Ich würde nun darauf keinen Wert setzen; die zwei zuletztgenannten Klöster konnten ja bedürftiger gewesen sein. Aber die Sache verhält sich anders. St. Stephan wird nicht genannt selbst an jenen Stellen des Testamentes, wo es nicht hätte umgangen werden können, wenn es wirklich jene Bedeutung gehabt hätte, die ihm die Gersenisten geben, und wenn der Autor der Imitatio demselben vorgestanden wäre.

Jacob Carnarius trifft Verfügungen über seine Bibliothek. Sie wird hauhtsächlich geteilt zwischen St. Andreas, den Minoriten, dem Cleriker Johann de Raddo und den Dominicanern von St. Paul. Letztere erhielten den theologischen Hauptstock derselben. Der Domprobst gibt ihn aber den Dominikanern mit der wichtigen Clausel: „nec liceat eis vel aliis ipsos libros impignorare... accomodare quoque non liceat eos extra septa claustri sui n i s i canonicis S. Eusebii, et S. Mariae, et S. Andreae et illis de Lucedio (Cistercienser) et fratribus minoribus sancti Matthaei Vercellen. et D. Episcopo et magistro qui Vercellis de Theologia doceret, et Joanni de Raddo clerico socio meo, quibus omnibus et singulis volo dictos libros concedi et accomodari singillatim“. Ich möchte nun nicht den Umstand urgieren, daß St. Stephan keine Bücher erhielt; es hatte vielleicht ohnehin genug. Aber das Kloster wird vollständig von der Benützung der Bücher ausgeschlossen, während sie doch an solche, die eine genügende Bibliothek besaßen, z. B. die Canoniker von St. Eusebius und der Bischof, ausgeliehen werden durften. Der Gedanke liegt hier zu nahe, das Kloster St. Stephan sei damals nichts weniger als berühmt gewesen, es sei ein Kloster gewesen ohne wissenschaftliches Streben. Im Testamente heißt es aber weiter, daß, wenn die Dominicaner Vercelli verlassen, die Bücher dem Kloster St Andreas zufallen sollten.

Ferner wird der Abt von St Andreas, und nicht jener von St. Stephan, zum Testamentsexecutor in Betreff der Legate an die

Theologiestudierenden bestellt, „ut ad minus tres scolares pauperes audientes theologiam, si doctor in theologia Vercellis fuerit, eligat, quorum quilibet singulis dominicis percipiat quindecim panes sicalis“ etc. Für das ganze Testament werden aber als Executoren aufgestellt: D. Vercellinus Archidiaconus Vercell., Abbas S. Andreae, Abbas de Lucedio, Prior fratrum Praed. et frater Otto Canonicus S. Andreae. Also selbst hier wird das „berühmte“ Kloster St. Stephan und dessen ausgezeichneter Abt Johann Gersen übergangen. Allein dieser Abt erscheint doch wenigstens als Zeuge unter den Unterschriften des Testamentes? Als „Consul“ der kleinen Stadt Vercelli und Abt des „berühmtesten“ Klosters alldort konnte er doch wol nicht übergangen werden. Aber nein, das Testament schließt: „In hujus autem ordinationis vel testamenti robur ... sigillum meum apponi huic scripto et aliorum apponi feci sigilla, sc. D. Vercellini archidiaconi, D. Salientis thesaurarii, Abbatis s. Andreae, Magistri Nicolai de Sala et aliorum.“ Mögen die Gersenisten Gersen unter „et aliorum“ suchen, ich suche ihn nicht mehr.

Während aus diesem Testamente klar hervorgeht, daß 1234 der Abt von St. Andreas, welcher kein anderer war als Thomas Gallus, in Vercelli in höchstem Ansehen stand, was überraschend zu unserer frühern Untersuchung stimmt, zeigt sich nicht weniger klar aus demselben Documente, daß das Kloster St. Stephan damals ziemlich darniederliegen mußte; das Testament erwähnt desselben nur wie der anderen dii minorum gentium. Ich vermute mit allem Grunde, es sei damals ebenso der Reformation bedürftig gewesen, wie in jener Zeit die meisten Benedictinerklöster Italiens, besonders der Lombardei, was ich in meinem größern Werke, insoweit einschlägig, zumeist aus den Vaticanischen Regesten nachweisen werde.

Das Resultat lautet also: Bis zu den italienischen Imitatiohss. aus dem 15. Jh. existiert kein Document, aus welchem hervorgienge, es habe jemals einen Johann Gersen gegeben, und unter diesen Hss. bezeichnet ihn nur der späte Codex Aronensis als Abbas, [1])

---

[1]) Auch im Codex Tubingensis soll stehen: Joannis Gersen abbatis. Allein Wolfsgruber spricht S. 152 davon, als wäre die Ueberschrift „ein Zufügsel einer spätern Hand“. (S. 152). Ich kenne die Hs. nicht. Prof. Funk zu Tübingen nennt das J. 1433 als Datum, welches in dieser Handschrift vorkomme und fügt ebenfalls bei: „Diese Handschrift ist streng genommen aus dem Spiel zu lassen, weil die Ueberschrift:

und keine als Benedictinerabt. Es existiert überhaupt kein Document darüber, daß ein Johann Gersen in der ersten Hälfte des 13. Jhs. dem Kloster St. Stephan in Vercelli als Abt vorgestanden habe.

Zu bedauern ist, daß man in Piemont der Existenz des „Abtes von St. Stephan Johann Gersen" eine kirchliche Weihe gab, eine Weihe, die höchst wahrscheinlich einem Phantome galt. Solche Dinge sind in unserer kritischen Zeit nicht weniger gefährlich, als das zu starke Anklammern an Privatoffenbarungen und Prophezeiungen, zumal bei nicht theologisch Geschulten, die nicht zu unterscheiden wissen. Ob bei jenen der in der Pfarrkirche zu Cavaglià am 28. October 1874 anwesenden Gläubigen, welche vielleicht später zur Ueberzeugung gelangen, die Existenz des genannten Abtes, dem die kirchliche Feier galt, sei in Frage gestellt, der Glaube erstarke, ist mehr als zweifelhaft.

Es erübrigt nur noch der Hauptpunkt der Untersuchung: Ist die Frage nach dem Autor der Imitatio de tertio excluso?

Tractatus Joannis Gersen Abbatis von einer spätern Hand herrührt" Gerson und Gersen, Abh. im „Hist. Jahrbuch" 1881 S. 169.

Es schien mir überflüssig oben auf die bekannte handschriftliche Note im Venetianer-Drucke der Imitatio v. J. 1501 einzugehen, da die ältern Gersenisten abstanden sie vorzuführen und ich voraussetzte, daß die neuern über die Entstehung jener Note im Klaren seien. Aus dem drei Seiten langen Excurs Prof. Funk's (S. 158 ff.) ersehe ich aber, daß dem nicht also ist. Die Ausgabe trug (das Exemplar ist während der französischen Revolution durch eine Feuersbrunst zu Grunde gegangen) die Bemerkung: „Hunc librum non compilavit Joannes Gerson, sed D. Joannes.. abbas Vercell.. ut habetur usque hodie propria manu scriptus in eadem abbatia". Aus dem Verbalproceß vom 19. Januar 1651, publiciert von Gence (Jean Gerson restitué et expliqué p. 32. Paris 1836), erhellt, daß die „vox Joannes" „ex voce Thoma" nachträglich gemacht wurde. Diese Fälschung war so auffallend, daß der Gersenist Delfau ausrief: „Quod non sine animi dolore meminisse possum, ea inscriptio undeunde vim passa est. Imprimis aliquid interscriptum apparet in voce Joannes; tum quod statim sequebatur abrasum est; denique post verba „abbas Vercell." expunctum est nonnihil. Reliqua integra sunt. Liber de Imit. Christi Gerseni iterato assertus p. 92. Die handschriftl. Note bezeichnete also ursprünglich den Thomas Vercellensis als Verfasser.

Recensionen.

Lehrbuch des Kirchenrechtes. Von Georg Phillips. Dritte, verbesserte Auflage. Regensburg. Manz. 1881. SS. 854.

Der Name Phillips wird in der Literatur des katholischen Kirchenrechtes immer mit Ehren genannt werden. Seine Werke sind ganz eigenartig und besitzen dabei so bedeutende Vorzüge, daß sie nicht so bald der Vergessenheit anheimfallen können. Den ausgedehnten Stoff, der bei der Methode, welche Ph. ausschließlich pflegte, zu einer immensen Masse anwuchs, machte er sich vollkommen zu eigen und durchdrang ihn allseitig. Dabei hing er mit seinem ganzen Herzen an der Kirche Gottes, deren Wahrheit er als junger Gelehrter kennen gelernt. Diese Liebe war es, die ohne ihn den menschlichen Unvollkommenheiten gegenüber, welche auch dem Rechtsleben der Kirche manchmal anhaften, blind zu machen, jene Billigkeit ihm bewahren half, welche man bei Beurtheilung der kirchlichen Vergangenheit so oft vermißt. Phillips ist der vorzüglichste Repräsentant jener Methode, welche die historische Entwickelung des Rechtes als den eigentlichen Gegenstand der Kirchenrechtswissenschaft ansah. Seine Ansicht darüber hat er in seinem größeren Werke (Bd. 1 Einleitung S. 20 ff.) ausgesprochen. In Folge dessen wird nicht selten gegen seine Werke der Vorwurf erhoben, daß sie fast nur Geschichte enthalten. Das ist wenigstens in so fern unrichtig, als bei Ph. die sog. philosophische Methode mit der historischen Hand in Hand geht. Der Leser wird immer mit den hauptsächlichsten Gründen der kirchlichen Gesetze bekannt gemacht, ein Umstand, der das Studium der Werke Ph. angehenden Kanonisten besonders empfiehlt. Es geht durch sie ein Zug von

Apologetik. Dem Praktiker bietet das größere Werk wenig, das uns vorliegende Lehrbuch bedeutend mehr. Indessen ist auch in diesem dem historischen Material ein sehr bedeutender Raum zugewiesen. Daß die Methode, welche Ph. einhielt, als die beste anzusehen sei, wagen wir selbst dann nicht zu behaupten, wenn wir das Kirchenrecht nur als Wissenschaft im Auge behalten. Mehr als die historische scheint uns die dogmatisch-philosophische Begründung der Rechtssätze nothwendig, um den Kirchenrechte den Character einer scientia rerum ex causis suis zu bewahren. Diese dogmatisch-philosophische Begründung tritt aber bei Ph. lediglich als Begleiterin auf; den ersten Platz nimmt die Geschichte ein. Immerhin ist das Studium der letzteren auch dem Praktiker zum Eindringen in den Geist des Kirchenrechtes sehr zu empfehlen. Die Betrachtung der Entwickelung des Kirchenrechtes bietet einen eigenthümlichen Reiz. Ueberall herrscht in der kirchlichen Gesetzgebung eine ruhige, stetige Entwickelung vor, nichts Gewaltsames, nichts Plötzliches, daher aber auch nichts Ephemeres. Was dem körperlichen und geistigen Auge in der materiellen Welt verschlossen ist, die Erkenntniß der Entwickelung der Organismen, das ist dem Geiste in der kirchlichen Gesetzgebung zugänglich, das Erfassen der gleichsam organischen Fortbildung der Kirchengesetze. Wohl in keiner Gesetzgebung tritt diese Ruhe und Stetigkeit so hervor als in der kirchlichen.

Die dritte Auflage des „Lehrbuches“ wurde von H. Domkapitular Moufang besorgt; indeß wurde aus Pietät gegen den Verfasser am Texte nichts geändert; nur das vaticanische Concil fand in einem Zusatze eine längere Besprechung. Die seit der zweiten Auflage erschienene Literatur wurde in umfangreichem Maße angemerkt.

Auf den Inhalt des bewährten Lehrbuches näher einzugehen, halten wir für überflüssig; es genüge die Bemerkung, daß das gesammte Kirchenrecht in demselben behandelt wird; und zugleich sei der Wunsch ausgesprochen, daß dasselbe noch mehr Abnehmer finde als bisher. Neben dem mehr praktischen Kirchenrechte von Vering hat dieses Lehrbuch von Ph. recht gut Platz. Hingegen glauben wir einige Einzelheiten hier anführen zu sollen, in denen der Verfasser besondere, von denen anderer Kanonisten abweichende Meinungen ausspricht. Sie betreffen fast nur ganz spezielle Punkte, die aber praktisch von einiger Bedeutung sein möchten.

Die Dreitheilung der Kirchengewalt in Lehr=, Hirten= und Weihegewalt scheint uns unhaltbar. Aus dem Begriffe des katholischen Glaubens geht hervor, daß der vorzüglichste Akt der sog. Lehrgewalt nichts anderes ist als die Verpflichtung zum Glauben, also ein Jurisdictionsact, an den sich die übrigen Acte der sog. Lehrgewalt als disponirend oder vervollkommnend anschließen. Sodann sind die Ordnung des Gottesdienstes und der Spendung der Sacramente, welche von den Vertretern der Dreitheilung der Kirchengewalt als Ausfluß der Weihegewalt angesehen werden, wiederum nur Bethätigungen der Jurisdictionsgewalt. Viele, welche die oberste potestas ordinis haben, können keine Vorschriften über Gottesdienstordnung u. s. w. geben, hinwiederum ist es möglich, ja es ist nicht selten der Fall gewesen, daß einfache Piester bindende liturgische Vorschriften gaben. Die ältere Eintheilung in die potestas ordinis und die potestas jurisdictionis ist bis jetzt durch keine bessere ersetzt.

S. 4 und 8. Wir stimmen mit dem Verf. selbstverständlich überein in der Verwerfung eines „natürlichen Kirchenrechtes", wie es von extremen Anhängern der philosophischen Darstellung ausgedacht und zu einem System verarbeitet ist. Es heißt das sich ein Kirchenrecht konstruiren ohne die Kirche. Es scheint uns aber der Verf. in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen, wenn er Bedenken trägt, neben dem jüdischen, römischen und germanischen Rechte auch das Naturrecht als Hülfswissenschaft des Kirchenrechtes aufzuzählen. Wie das positive Sittengesetz das natürliche zur Grundlage hat, so muß auch das positive Recht der Kirche, sei es göttlichen, sei es menschlichen Urspungs, auf dem Boden des Naturrechtes stehen. Dieser Perhorreszirung des Naturrechtes ist es denn auch zuzuschreiben, wenn der Verf. in manchen einzelnen Punkten auf dieses zu verweisen sich scheut und dafür lieber an das „göttliche Recht" appellirt, wobei man nicht weiß, ob das positive göttliche Recht oder das Naturrecht eigentlich gemeint sein soll. Namentlich könnte es bei der Darstellung des Eherechtes nur nützen, so viel es angeht, das Naturrecht in den Vordergrund zu stellen.

Mehrfach finden wir von dem Verf. Meinungen, die controvers sind, apodictisch hingestellt; bei andern ist die Verschiedenheit der Ansichten allerdings bemerkt, indeß können wir uns der vom Verf. vertretenen nicht anschließen. Zu den erstern gehört die Weise, wie der Verf. die vom Tridentinum in der 23. und der 6. Sitz.

auf Vernachlässigung der Residenzpflicht gesetzten Strafen vereinigt. Uns will scheinen, daß die beiden Kapitel neben einander bestehen, die Bestimmungen der 6. Sitz. weder aufgehoben, noch von denen der 23. absorbirt sind. Außerdem daß die correctio legum gar nicht bewiesen werden kann, daß der Ausdruck „praeter alias poenas ... sub Paulo III. impositas et innovatas", mit der Absorbirung sich nicht leicht vereinigen läßt, ferner außerdem daß die Strafen in manchen Fällen neben einander bestehen können, verweise ich auf die Const. Benedicti XIV. „Ad universae" 3. Sept. 1746, in welcher die in beiden Sitzungen verhängten Strafen einzeln angeführt und bestätigt werden, sowie auf die von Giraldi Jus Pontificium pont. II. sect. 88 angeführten Entscheidungen der hl. Congregation des Concils über die Weise, in welcher die Bischöfe gegen die nichtresidirenden Pfarrer nach der 6. Sitz. des Concils vorgehen müssen. — S. 696 stellt sich der Verf. mit der Meinung, daß das Kirchenrecht die Unterscheidung des römischen Rechtes zwischen der arrogatio und adoptio simplex nicht angenommen habe der allgemeineren Ansicht der Moralisten (vgl. S. Alph. Lig. de matrimonio n. 1027) und Kanonisten (vgl. z. B. Schmalzgruber tit. de cognatione legali n. 19 s.) entgegen. Sollte der Fall praktisch werden, so müßte nicht nur nach eingegangener Ehe pro valore actus entschieden werden, sondern es könnten auch zwei Brautleute trotz der adoptio simplex eine Ehe eingehen, weil das dubium juris ein ganz begründetes ist (vgl. S. Alph. Lig. n. 901). — S. 632 der Satz, es sei die Civilehe „als Verlöbniß aufrecht zu erhalten, wenn die Contrahenten lediglich um dem Gesetze zu genügen, mit der Absicht jene schlossen, sich allsogleich kirchlich trauen zu lassen" ist namentlich jetzt nicht mehr haltbar, seit festgesetzt wurde, daß die Civilehe nicht das Ehehinderniß der öffentlichen Ehrbarkeit herbeiführe. Die Civilehe wird durch den consensus de praesenti geschlossen, das Verlöbniß verlangt den consensus de futuro, es fehlt demnach die Form des Verlöbnisses. Vgl. Benedicti XIV. Instit. eccl. XLIV. n. 22, wo ein ganz analoger Fall besprochen wird, wenngleich die Note (ecce novam insaniam), welche der nachmalige Papst der von ihm bekämpften Sentenz gibt, vielleicht für den damaligen Stand der Frage etwas zu hart ist. In den Acta S. S. vol. XII. p. 147 ff. werden die der erwähnten Entscheidung der hl. Concils-

congregation voraufgehenden Untersuchungen mitgetheilt, und die von Ph. vertheidigte Ansicht verworfen, sowie die Schwierigkeit gelöst, welche sich aus den Ehen (i. e. Verlöbnissen) der noch nicht zur Pubertät gelangten ergibt.

S. 744. Wenn der Verf. zur Möglichkeit einer Legitimirung durch eine nachfolgende Ehe verlangt, daß schon „zur Zeit der Erzeugung der Kinder, nicht erst bei ihrer Geburt, zwischen den Eltern eine Ehe“ hätte geschlossen werden können, so stellt er auch hier eine blos probable Ansicht apodictisch auf. Die gegentheilige Meinung wird nicht nur von einer großen Zahl von Kanonisten gelehrt (Reiffenstuel in tit. Qui filii sint legitimi n. 39 sagt: Eam docent Covarruvias etc. cum communi aliorum), sondern sie stützt sich auch auf sehr gewichtige Gründe; vgl. Schmalzgruber in tit. Qui filii etc. n. 64. Auch Benedict XIV. hält in der vom Verf. citirten Bulle diese Meinung für ungewiß, da Auctoren gegen Auctoren, Tibunale gegen Tribunale ständen und sagt, er werde einen ihm vorgelegten Fall nach dem Gerichtsstile der Gegend, aus welcher der Fall stamme, entscheiden („secundum sententiam in tribunalibus et curia illius regionis receptam, in qua esset pronuntiandum“).

S. 632. Die Forderung zur Eingehung eines Verlöbnisses, „daß die Contrahenten bereits zur Zeit der Abschließung sich in der Lage befinden, eine Ehe eingehen zu können und zu dürfen“ kann auf doppelte Weise verstanden werden: entweder das Eheverlöbniß werde erst dann gültig, oder genauer gesagt, es gehe aus einem bedingten in ein unbedingtes über, wenn eine Dispens eintritt von dem Ehehindernisse; oder es sei das frühere bedingte Verlöbniß unwirksam und daher müsse zum Zustandekommen desselben nach Eintreffen der Dispens das gegenseitige Versprechen erneuert werden. Im ersten Sinne ist der obige Satz offenbar richtig; im zweiten Sinne ist er ebenfalls mehrfach aufgestellt worden. Die vom Verf. citirten Entscheidungen der röm. Curie scheinen denselben aber nur dem zuerst angegebenen Sinne nach zu beweisen. Vgl. Ballerini (Compendium theol. mor. P. Gury tom. II. edit. V. pag. 685).

Einige Aeußerungen des Verf. sind, wohl in Folge der angestrebten Kürze, mißverständlich oder ungenau. S. 110 z. B. spricht Ph. von den vier Competenzgründen, auf welche hin der Bischof als episcopus proprius

zur Vornahme der Weihe berechtigt ist. Bei dem zweiten (ratione domicilii) kommen außer den „allgemeinen Grundsätzen über den (eidlich zu bekräftigenden) animus domiciliandi" noch die weiteren Bestimmungen Innocenz XII. in der Konstitution „Speculatores" 4. Nov. 1694 zur Anwendung. Darnach wird erfordet, daß entweder der Ordinand bereits zehn Jahre in der Diöcese des betreffenden Bischofs sein wirkliches Domicil gehabt oder aber den größeren Theil seiner Habe dahin übertragen und zugleich „per aliquod considerabile tempus", unter welchem Honorante 3 Jahre versteht, dort domicilirt habe. Vgl. Lucidi De visitatione ss. ll. tom. I. cap. II. §. III. art. 2 n. 87. — S. 227. Bangen (die römische Curie, ihre Zusammensetzung 2c. Münster 1854) beklagt es, daß die Competenz der Congregation des Concils „von unsern deutschen Kanonisten" nicht genug gewürdigt werde. „Sie scheinen fast der Ansicht zu sein, daß die Congregation des Concils nur für etwaige Anfragen über die Reformdecrete bestehe". (Bangen a. a. O. S. 148). Ph. hebt von der dreifachen Gewalt, welche der Congregation zusteht, der administrativen, der interpretativen und richterlichen, nur die interpretative hervor, obgleich diese weder die ursprüngliche, noch die hauptsächliche, noch die am meisten in Anwendung kommende ist. Die Congregation des Concils hat in sehr vielen Fällen cumulative Jurisdiction mit der Congregation der Bischöfe und Regularen, auch wenn es sich gar nicht „um die Interpretation des Conciliums von Trient" handelt, und daher können die betreffenden Rechtssachen bei der einen wie der andern angebracht werden.

S. 265. Wenn der Verf. allgemein sagt, es sei dem Diöcesanbischofe, wenn seiner Aufforderung zur Abstellung der Mißstände in der klösterlichen Disciplin binnen sechs Monaten nicht Folge geleistet wird, „die Visitation und unter Umständen die Bestrafung der Regularen" gestattet, und sich dafür auf das Trienter Concil (Sitz. 25 Kap. 8) beruft, so ist zu bemerken, daß hier ausschließlich von den Klöstern die Rede ist, welche Bischöfen als Commenden anvertraut sind. Bezüglich der sonstigen exemten Ordenshäuser kann sich der Bischof nur nach Rom wenden und um Abstellung der Mißbräuche bitten. Von dem beschränkten Correctionsrechte, das den Bischöfen gegen die exemten Regularen zusteht, „qui extra claustra delinquunt", und den bei der Correction einzuhaltenden Normen handelt das Concil im 14. Kap. derselben Sitzung. — S. 419. Die Suspension von irgend einer Weihe hindert nur in so weit die Ausübung einer höhern, als bei dieser letzteren die erstere geübt wird. So könnte der, welcher suspendirt ist ab ordine diaconatus, sowohl eine stille Messe, als auch ein Hochamt mit Assistenz celebriren, aber nicht allein ein Hochamt singen, weil er das Offizium des Diakons ausübt — Nicht recht verständlich ist es, wenn der Verf. S. 326 sagt, von den Rechten eines Kapitelsvicars seien „alle Functionen, welche dem Bischofe kraft seines Ordo zustehen, auch dann ausgeschlossen, wenn ein Mitglied des Kapitels oder der Vikar mit der bischöflichen Würde bekleidet ist". Denn der Kapitelsvicar darf, wenn er die bischöfl. Weihe hat, firmen,

die hl. Oele weihen, die hl. Weihen clericis arctatis ad beneficium und Clerikern aus fremden Diöcesen servatis servandis ertheilen, oder diese Weihen vornehmen lassen. Es werden die bischöflichen Jurisdictionsakte, zu welchen das Kathedralkapitel bei erledigtem Sitze nicht berechtigt ist, wohl manchmal als Ausfluß des bischöflichen Ordo dargestellt; indeß weniger richtig, da zu diesen auch ein bloß confirmirter, noch nicht consecrirter Bischof berechtigt ist, wofern er nur die Leitung der Diöcese übernommen hat. — S. 367. Der Kapitelsvicar hat, da er mit ordentlicher Jurisdiction bekleidet ist, Sitz und definitive Stimme auf dem Provinzialconcil. — S. 422. Der etwas dunkle Unterschied zwischen der degradatio verbalis und actualis wird vom Verf. noch mehr verdunkelt, wenn er die erstere „mit der Deposition ziemlich auf eines" hinauskommen läßt. Vgl. Schmalzgruber tit. De poenis n. 139.

Im Einzelnen möchten wir dann noch folgendes bemerken. S. 20 Anm. 15 fehlt in der neuen Auflage der hl. Franz von Sales unter den Kirchenlehrern. — S. 26. An der äußern Form der päpstlichen Bullen hat Leo XIII. (vgl. Acta S. S. vol. XI. pag. 465 ss.) die Aenderung getroffen, daß statt der s. g. gothischen Schrift (carattere bollatico) die gewöhnliche lateinische Schrift angewendet, der Gebrauch des bleiernen Siegels auf einzelne besondere Anlässe beschränkt, dafür ein rothes Siegel mit dem Bilde der hl. Apostelfürsten und dem Namen des regierenden Papstes um dasselbe genommen wird. — S. 141. Auch mit der Ehrenprälatur ist das Recht verbunden die mantelletta zu tragen. Die Kardinäle dürfen unseres Wissens auch fürstliche Abzeichen in ihren Wappen anbringen, nur muß jede weltliche Würde auch äußerlich als der Cardinalswürde im Range nachstehend erscheinen, daher der Cardinalshut über jedem andern Abzeichen angebracht werden. — S. 335 wird gesagt, ein coadjutor cum futura successione habe sich bei Lebzeiten des Bischofs, dem er beigegeben ist, „in keinerlei Weise in die Angelegenheiten der Diöcese zu mischen", sei auch „zu keiner Residenz in derselben verpflichtet" u. s. w. Der Verf. hat hier offenbar eine solche Coadjutorstelle mit einer bloßen Anwartschaft (gratia exspectativa) verwechselt. Die letzteren wurden vom Concil von Trient ganz abgeschafft, auch für die bischöflichen Kirchen (24. Sitz. 19. Kap.); Coadjutoren cum futura successione sollen (25. Sitz. 7 Kap.) nur auf einen triftigen Grund hin vom Papste einem Bischofe oder Abte gegeben werden.

Indeß es sei genug mit diesen Bemerkungen. Daß in einem Buche, welches so viele Einzelfragen berührt, einiges Verbesserungsbedürftige sich findet, versteht sich von selbst. Zwei besondere Vorzüge desselben haben wir aber noch zu erwähnen. Der erste besteht in der Mustergültigkeit der Darstellung und Sprache, welche von Freund und Feind des Verf anerkannt wird. Der andere in unsern Augen noch bedeutendere ist, daß Ph. in diesem wie in seinen andern

Werken sich als recht vertraut mit der dogmatischen Grundlage des Kirchenrechtes erweist. Zwar sprach Schulte vor etwa dreißig Jahren in seinem „System des Kirchenrechtes“ die Meinung aus, dem Kanonisten genügen die Begriffe aus der Dogmatik, welche er im Katechismus gelernt hat, die Hauptsache sei für ihn die juristische Bildung. Ph. war dieser Meinung offenbar nicht. Wer von beiden richtiger urtheilte, haben die seitherigen Erfahrungen hinlänglich gezeigt. Die Klarheit und Consequenz, mit welcher Ph. in dogmatischen Fragen vorangeht, ist oft überraschend.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Compendium des katholischen Eherechtes von J. M. S. ehemaligem Professor des Kirchenrechtes. 1882. Verlag des fürstbischöflichen Priesterseminars in Marburg. 148 SS.

Das Werkchen will nicht eine theoretische Darlegung und Begründung des Eherechtes liefern; sein Zweck ist vielmehr ein praktischer. Es will dem Seelsorger ein Leitfaden sein, an dem er sich in den gewöhnlich vorkommenden eherechtlichen Fragen leicht und sicher zurecht findet, dem Theologen ein Hülfsmittel, in das in Oesterreich geltende kanonische und staatliche Eherecht einzudringen. Die einfache Darstellung entspricht ganz dieser Aufgabe, und so empfehlen wir das Werkchen bestens. Das kanonische Recht wird vorzugsweise aus der bekannten Anweisung für die geistl. Gerichte Oesterreichs, welche ehedem auch vor dem Forum des Staates gesetzliches Ansehen genoß, seit der Aufhebung des Concordates aber nur mehr vor dem Forum der Kirche Geltung hat, geschöpft. Staatliches Recht ist gegenwärtig wieder das Eherecht des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches. Es mag dem hochw. Verfasser nicht geringe Ueberwindung gekostet haben, die Menge dieser Verordnungen, welche analog mit den kirchlichen Vorschriften in staatliche Eheverbote und Ehehindernisse (mit irritirender Wirkung) zerfallen, mit solcher Genauigkeit darzustellen; wie es auch für den Leser nicht so leicht ist, sich mit denselben vertraut zu machen. Indessen, da der Seelsorger nicht umhin kann, diese Verordnungen häufig zu berücksichtigen, so war die Darstellung derselben neben den kanonischen Vorschriften ein recht dankenswerthes Unternehmen. Es wird deshalb dem Werkchen an Abnehmern gewiß nicht fehlen.

Was die Kompetenz des Staates in Ehesachen betrifft, so spricht der hochw. H. Verfasser zu wiederholten Malen (bes. S. 4 und 5) seine Ansicht dahin aus, daß demselben auf das Wesen der christlichen Ehe kein Recht zuerkannt werden, sondern er „nur die weltlichen Folgen der Ehe bestimmen könne." Wenn es dann nachher als Gewissenspflicht eingeschärft wird, die staatlichen Ehehindernisse zu beobachten, so scheint bei oberflächlicher Betrachtung darin freilich ein Widerspruch zu liegen. Derselbe ist jedoch nur scheinbar. Der Grund dieser Gewissenspflicht läßt sich unschwer errathen. Da nach dem Verf. dem Staate kein Recht auf das Wesen der Ehe unter Getauften zustehen kann, so können die staatlichen Ehehindernisse auch nicht kraft des Gehorsams, den man der weltlichen Obrigkeit schuldet, verpflichten; der Begriff des Gehorsams setzt ja eine Autorität voraus, die in dem Punkte, in welchem Gehorsam geleistet wird, kompetent ist. Die staatlichen Ehehindernisse müssen aus einem andern Grunde verpflichten; vorzüglich wohl deshalb, weil die Eheleute für ihr zeitliches Wohl und das der Kinder, welche sie aus der Ehe erhoffen, Sorge zu tragen haben, dieses Wohl aber vielfach von der staatlichen Anerkennung der Eheleute als solcher und ihrer Kinder als legitimer Kinder abhängt. Da allerdings, wo der Staat nur die weltlichen Folgen der Ehe bestimmt, z. B. Gesetze gibt über das Vermögensrecht der Eheleute, würde ihm als der rechtmäßigen Obrigkeit Gehorsam geschuldet. Aus dem oben angegebenen Grundsatze würde dann auch hervorgehen, daß man dem Staate die Berechtigung nicht zuerkennen kann, den sog. Civilehen unter Getauften — in Oesterreich kennen wir nur Nothcivilehen — die Rechte wahrer und wirklicher Ehen vor seinem Forum einzuräumen. Da nämlich der Ehecontract unter Getauften ein Sacrament ist, die Sacramente aber nur unter der Jurisdiction der Kirche stehen, so ist man unseres Erachtens genöthigt mit Aichner (Compend. jur eccl. ed. IV. pag. 547) zu sagen: Exinde colligitur, ea matrimonia a civitate tanquam valida habenda esse, quae ab ecclesia rata habentur, illa vero ut invalida rejicienda, quae ab ecclesia rejiciuntur. Nicht nur haben die staatlichen Gerichte, vor welche Processe gelangen, in deren Entscheidung die Frage über die Gültigkeit einer Ehe unter Getauften eingreift, diese Frage nach den Normen des göttlichen und kanonischen Rechtes zu entscheiden; auch die Gesetzgebung des

Staates rücksichtlich der Ehen unter Getauften darf von der Gesetzgebung der Kirche nicht abweichen; dort allerdings, wo die Gesetzgebung der Kirche nicht klar ist, könnte der Staat für sein Forum diesem Mangel an Bestimmtheit abhelfen.

Die Gesetze des Staates über die Legitimität der Kinder sind ebenfalls nach dem vom Verf. aufgestellten Grundsatze zu beurtheilen. Es scheint uns eine klare Folgerung aus demselben zu sein, wenn die Kanonisten lehren, daß dem Staate ein Urtheil und somit auch ein Gesetzgebungsrecht bezüglich der Legitimität der Kinder der Christen nur in beschränkter Ausdehnung zustehe. Denn da diese Legitimität eine unmittelbare und nothwendige Folge der Gültigkeit der Ehe ist, so wäre ein Urtheil oder Gesetzgebungsrecht betreffs derselben gleichbedeutend mit dem Urtheile und Gesetzgebungsrechte betreffs des Wesens der Ehe. Nur in den Fällen, wo das kanonische Recht die Legitimität der Kinder auch über die gültigen Ehen hinaus annimmt, [1] könnte dem Staate ein Recht zukommen, für seinen Bereich andere Normen aufzustellen. Quid enim, fragt Aichner, si civitas matrimonium ab ecclesia agnitum pro concubinatu declararet (z. B. die Ehe von Minderjährigen ohne Erlaubniß der Eltern, oder von solchen, die nicht von der Staatsbehörde wohl aber von der kirchlichen in dem Aufgebote dispensirt sind), illud solvi juberet, sobolem inde procreatam tanquam illegitimam haberet? An hoc aliud esset, quam statuere impedimenta dirimentia in foro civili? Spricht man dem Staate die Gewalt ab, Ehehindernisse aufzustellen, so wird man kaum umhin können, ihm die Vollmacht streitig zu machen, solche aufzuheben. Das scheint er aber wohl zu thun, wenn er z. B. solche, die ohne kirchliche Dispens als Verwandte im dritten Grade eine Civilehe eingehen, als rechtmäßig verbunden, ihre Kinder als legitim vor seinem Forum betrachtet. — Wollte man diese letztere Vollmacht der weltlichen Gewalt zuerkennen, so müßte unseres Erachtens auch das Princip anders lauten.

Es sei uns gestattet von einzelnen ganz geringen Versehen folgende zu notiren. S. 56. Die Taufe bedingungsweise zu wiederholen ist dann schon erlaubt, wenn nur ein in etwa vernünftiger Zweifel

[1] Ein Fall dieser Art ist z. B. die vom kanonischen Rechte angenommene Legitimität der Kinder aus ungültigen Ehen, wenn auch nur ein Theil in gutem Glauben war.

an der Gültigkeit der früheren Taufe obwaltet. Das Ehehinderniß der geistlichen Verwandschaft tritt aber bei den bedingungsweise wiederholten Taufen nur ein bei einem negativen Zweifel d. h., wenn die Ungültigkeit der früheren Taufe zwar nicht vollkommen feststeht, aber doch kein positiver Grund für die Gültigkeit derselben erbracht werden kann. — Der Satz (S. 44): „Im Allgemeinen gilt der Grundsatz, daß die Ehen, welche Akatholiken unter sich schließen, von der katholichen Kirche als gültige angesehen werden, wenn die Contrahenten in keinem kanonischen Hindernisse verstrickt sind, wenn sie übrigens auch coram ministro acatholico aber vor zwei oder drei Zeugen die Ehe geschlossen haben" hat sehr vieles für sich; die Controverse aber ist noch nicht abgeschlossen. Das Gleiche gilt von der Gültigkeit der Ehe, welche unter der Bedingung beständiger Enthaltsamkeit, oder sogar der Verpflichtung dazu durch ein Gelübbe eingegangen wird. Der Unterschied zwischen dem Rechte und dem Gebrauche des Rechtes dürfte hier der Beachtung werth sein. — Daß „das Ehehinderniß des Ehebruches vorhanden ist, wenn auch die Ehebrecher oder einer von ihnen den Ehegatten des Andern für verstorben hielten," (S. 66) läßt sich nicht mit der früheren richtigen Bemerkung in Einklang bringen, nach welcher das Ehehinderniß nur dann eintritt, wenn der Ehebruch beiderseits ein formaler ist und ist wohl als lapsus calami anzusehen.

Innsbruck. Biederlack S. J.

Die Hölle im Anschluß an die Scholastik dargestellt von Lic. Joseph Bautz, Privatdocent an der Academie zu Münster. Mit Genehmigung des bischöfl. Ordinariates zu Mainz. Mainz, Kirchheim. 1882. VIII, 210 S.

Mit einer recht nützlichen, fleißig gearbeiteten und gründlichen Monographie hat uns Privatdocent Bautz wieder beschenkt. [1]) Ihr Gegenstand ist ein sehr ernster: die Hölle mit allen ihren Schrecken. Zuerst beweist er deren Existenz aus der Uebereinstimmung der Völker und aus der Vernunft nach dem Vorgang der Väter, die

[1]) Von dem gleichen Verfasser sind zwei andere allgemein mit Beifall aufgenommene Monographien erschienen, die über den „Auferstehungsleib" und den „Himmel" handeln.

den Heiden gegenüber gern auf Vernunftgründe zum Beweis einer jenseitigen Vergeltung sich berufen. So hat z. B. der hl. Justin mit wenigen Worten die Hauptgründe, die man anführen kann, zusammengefaßt, wenn er schreibt: [1]) „Glaubet doch nicht, was sogenannte Philosophen sagen, es sei nur blinder Lärm, was wir von den Strafen der Sünder in der ewigen Hölle lehren, ein bloßes Schreckmittel, um die Menschheit zur Tugend anzuhalten. Denn meine Antwort lautet kurz: Ist es nicht also, wie wir lehren, dann gibt es keinen Gott; oder wenn es einen gibt, dann ist ihm Alles gleich, die Menschheit, die Tugend und das Laster. Dann gibt es keine Tugend und kein Laster mehr, und jede Obrigkeit thut gottlos, wenn sie nichtswürdige Verbrecher zur Strafe zieht" (S. 7). Nun entstehen aber drei Fragen: wo sich die Hölle findet, wann die Höllenstrafe eintritt und wie lang sie dauert? Die erste Frage behandelt der Verf. nur flüchtig (S. 21—27), eingedenk der Worte des hl. Chrysostomus: [2]) „Fragen wir doch nicht, wo die Hölle ist, sondern trachten wir darnach, ihr zu entfliehen;" schließt sich aber der in Schrift und Ueberlieferung begründeten, von den bewährtesten Theologen angenommenen und bereits im christlichen Bewußtsein eingebürgerten Ansicht an, daß sie sich im Innern der Erde befinde. Hinsichtlich des Zeitpunktes, in welchem die Höllenstrafe eintritt (S. 28—38), ist in Betreff der Menschen, resp. menschlicher Seelen weniger Schwierigkeit und auch mindere Meinungsverschiedenheit; dieselbe nimmt nämlich gleich nach dem Tode und (Partikular)-Gerichte ihren Anfang, was auch von der Kirche in der Synode zu Florenz entschieden wurde (animas mox in infernum descendere). Aber über das Endschicksal der gefallenen Engel sind, namentlich bei den Vätern verschiedene, mitunter (wenigstens nach der jetzigen Auffassung) sonderbar klingende Ansichten zu Tage getreten. „Zahlreiche Väter nehmen an, die Teufel seien allerdings sofort verdammt und von der poena damni getroffen worden, aber die Strafe des Feuers erfolge erst am jüngsten Tage. Freilich würden sie auch jetzt schon durch ein Feuer gepeinigt, aber dieses Feuer sei nicht das materielle Höllenfeuer, sondern das Feuer glühenden Haßes gegen Gott und Christus. Darum seien auch die

[1]) Apol. 2. n. 9.

[2]) Hom. 31. in ep. ad Romanos n. 5.

Teufel oder wenigstens ein Theil derselben zur Zeit nicht schon in der eigentlichen Hölle, dem von Gott geschaffenen und begrenzten Raume, sondern ihr Aufenthalt sei die Luft, die Erde, das Meer, öde Stätten, Kirchhöfe u. s. w. Derartige Anschauungen finden sich z. B. bei Tertullian, Augustin, Hieronymus, Eusebius, Gregor dem Gr. u. a." Für diese Ansicht, inwiefern sie die Teufel noch nicht endgültig in den höllischen Kerker verwiesen sein läßt, scheinen manche Schriftstellen klar zu sprechen, wie z. B. Matth. 8, 29; Luc. 8, 31; Eph. 2, 2; 6, 19; 2. Petr. 2, 4; Jud. 6; aber inwiefern sie dieselben von der poena sensus für die Zeit bis zum Weltgerichte ausnehmen sollte, erheben sich vom speculativen Standpunkte, wie Bautz richtig bemerkt, verschiedene und gewichtige Bedenken dagegen, weßhalb die sententia communis, oder wenigstens communior sie in dieser Auffassung verwirft, wiewohl weder die hl. Schrift, noch das kirchliche Lehramt sich dagegen ausspricht.

Am wichtigsten ist die dritte Frage, über die Dauer der Höllenstrafen. Die Antwort lautet: Sie dauern ewig. „Es gibt vier Mysterien unserer hl. Religion", bemerkt Lessius,[1] „an welche zu glauben dem Menschen vor allem schwierig ist: das Geheimniß der Trinität, der Incarnation, der hl. Eucharistie und das Mysterium der ewigen Hölle. Und so begreift es sich leicht, fährt der Verf. fort, daß die kath. Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafe, gegen deren Annahme nicht bloß der hochmüthige Verstand, sondern auch der ganze sündige Mensch sich sträubt, von jeher ihre Gegner fand". Deßhalb begründet er eingehend die katholische Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafe aus den Glaubensquellen und der Vernunft (S. 38—67). Nachdem er die Vernunftbeweise auseinandergesetzt und allseitig berührt, kommt er zu diesem Resultate (S. 66): „Vom rationellen Standpunkte aus steht es also fest: die schwere Sünde verdient ewige Strafe und Gott handelt angemessen und gerecht, wenn er den unbußfertigen Sünder ewig, ohne Ende züchtigt. Eine andere Frage ist nun freilich die, ob Gott mit Rücksicht auf sich selbst, mit Rücksicht auf die Beschaffenheit des Sünders nothwendig ewig strafen müßte, so daß die Ewigkeit der Strafe für die Vernunft allein mit Evidenz erweisbar ist. Die Frage dürfte zu verneinen sein ... So gerecht und angemessen

[1]) De div. perfect. l. 13. c. 25.

also auch die Ewigkeit der Strafe ist und so sehr vom Standpunkte der Vernunft auch alles für die Thatsächlichkeit derselben spricht, eine evidente Gewißheit über die Thatsache kann wohl nur der Glaube geben".

Im 2. Abschnitt beschäftigt sich der Verfasser mehr mit der Natur oder Beschaffenheit und den Eigenthümlichkeiten der Höllenstrafen. Da diese besonders eingetheilt werden in poenam damni und poenam sensus, bespricht er zuerst die Strafe des Verlustes, die er ergreifend und trefflich S. 80 schildert, und ihre Unterschiede (S. 78—88). An jener Strafe nehmen auch die in der Erbsünde gestorbenen Kinder Theil, was ihm Gelegenheit bietet sich mit deren Zustand näher zu befassen (S. 88—98). Daß er nach Vorgang des hl. Thomas und vieler tüchtiger Scholastiker zur milderen Ansicht sich neigt, wonach der Zustand jener Kinder alle diejenigen Bestandtheile in sich schließt, die sonst die natürliche Glückseligkeit constituiren, wird Niemand befremden. Von der Strafe des Verlustes geht er über zu den positiven Strafen, der poena sensus, worunter die Strafe des Feuers den ersten Platz einnimmt (S. 99—134). „Daß das Höllenfeuer ein eigentliches Feuer sei, von unserem empirischen Feuer nicht wesentlich verschieden, ist allgemeine Lehre der Väter und der katholischen Theologen". Und wirklich wenn man die verschiedenen Aussprüche der hl. Schrift über das höllische Feuer nur einigermaßen berücksichtigt, muß man sich für diese Ansicht entscheiden; daher konnte denn auch der Verf. seine Beweisführung mit den Worten abschließen: „Wenn unsere Lehre auch noch kein katholisches Dogma ist, so gehört sie doch auch nicht mehr dem Gebiete der freien Meinungen an; sie ist vielmehr auf Grund der beigebrachten zahlreichen und gewichtigen Beweise als eine ganz sichere und allgemeine theologische Lehre anzusehen, der zu widersprechen falsch und verwegen sein würde. So urtheilen die angesehensten Theologen von der patristischen Zeit an bis in die Gegenwart hinein". Aber wie kann wirkliches Feuer die gefallenen Engel und die menschlichen Seelen vor der Auferstehung des Leibes peinigen? Das ist ein schwieriges Problem, an dessen Lösung die größten Theologen sich abgemüht haben. Lic. Bautz durchgeht der Reihe nach die verschiedenen Lösungen, die diese Frage bei den Theologen gefunden und entscheidet sich für die Ansicht des hl. Thomas. Das Feuer „bindet und kettet den Geist im Widerspruch

mit dessen Willen unauflöslich an sich, entzieht ihn gewaltsam seiner naturgemäßen Wirkungssphäre und hält ihn gebunden, so lange Gott es will. Und eben hierin besteht wesentlich die Feuerstrafe für den Teufel und für den abgeschiedenen Menschengeist" (S. 117). Für diese Theorie spricht „einerseits ihre Einfachheit und verständliche Klarheit, anderseits das Ansehen so vieler und so gewiegter Auctoritäten", und was noch wichtiger ist, für sie scheint auch die hl. Schrift zu sprechen, indem „an allen Stellen, in denen speciell von der Strafe des Teufels die Rede ist, wieder und wieder eben die ewige Bindung und Fesselung hervorgehoben und betont wird". Und um so mehr erscheint die thomistische Erklärung allseitig vernunftgemäß und befriedigend, als „weitergehende Versuche (wie die des Suarez und Lessius) sich einerseits als überflüßig kennzeichnen, anderseits als so unwahrscheinlich, gewagt und unbegreiflich, daß die Vertreter derselben sich gegenseitig bekämpfen".

Hierauf bespricht der Verf. die Rangordnung der bösen Geister unter sich, deren Thätigkeit hier auf Erden (Versuchungen, Besessenheit, Magie) und geht dann über zu den „Proprietäten und Beigaben der ewigen Unglückseligkeit". Zu diesen rechnet er vor allem die Verfinsterung des Verstandes (148—158), indem die Verdammten nichts erkennen, was tröstlich ist, und alles erkennen, was für sie schmerzlich ist, damit ihr Elend ganz vollendet sei; und die Unbußfertigkeit und Verstocktheit des Willens, in deren Erklärung und Begründung jedoch die Theologen auseinander gehen. Nach ihm „haben wir die Erklärung jener ewigen Verstockung und Verhärtung nicht in einer speciellen (privativen oder positiven) Ursache zu suchen, sondern müssen dieselbe dem Zusammenwirken vieler innern und äußern Ursachen zugleich, dem gesammten Einfluß des Zustandes der Verdammung überhaupt als Wirkung zuschreiben" (S. 158—175). Was die Leiber der Verdammten betrifft (S. 176—182), so hält der Verf. mit dem hl. Thomas fest, „daß auch die verdammten Leiber in der vollen Integrität ihrer Natur, frei von Deformitäten, Krankheiten, Schwächen, in vollendeter Entwickelung, die etwa dem dreißigsten Lebensjahre entspricht, von den Todten auferstehen werden". Anderweitige accidentelle Strafen sind Leiden, womit der verdammte Sünder in seinen Leibessinnen speciell gezüchtigt wird (S. 182—191), und die infernale Gesellschaft (S. 191—197). Den Schluß macht die Thesis:

„Die Strafe der Hölle ist (nach dem Weltgerichte) ewig unveränderlich, sie wird niemals zeitweilig unterbrochen, sie schließt auch jede vorübergehende Linderung in jedem Sinne aus“ (S. 197—209), die nun allgemein von den Theologen angenommen wird, wiewohl man sich für die Ansicht einer zeitweiligen Unterbrechung oder Milderung auf Aussprüche einiger Väter berufen könnte. Läßt sich aber mit dem Zustand der Verdammten eine accidentelle, vorübergehende Freude vereinbaren? Nach dem Verf. kann kaum bestritten werden, daß eine solche, resp. Schadenfreude in der Hölle, zumal beim Teufel bis zum jüngsten Gericht möglich ist. Gelingt ihm doch so Manches bei Verführung der Seelen, was er so sehnlich wünscht. Aber diese scheinbare Freude schlägt immer um in Bitterkeit, theils weil Gott auch aus dem Bösen seine größere Verherrlichung zu ziehen weiß, theils weil die gottlose Schadenfreude nur neue Qual herbeiführt, denn auch in der Hölle regt sich das Gewissen über das Böse, was dort geschieht, nicht zwar zur Reinigung und Bekehrung des Verdammten, sondern zu seiner größeren Strafe“.

Dies ist der Inhalt der lehrreichen, mit Fleiß und Sorgfalt ausgearbeiteten Monographie. Fern von aller Uebertreibung stellt der Verf. übersichtlich zusammen, was die bewährtesten Theologen der Schule, vorzüglich der hl. Thomas und Suarez, an der Hand der hl. Schrift und der Väter über diesen Gegenstand, gedacht und gelehrt haben. Dabei verfährt er mit ruhiger Umsicht, indem er keinem ausschließlich folgt, sondern die verschiedenen Ansichten prüft und je nach den Gründen entweder widerlegt, oder vertheidigt, erweitert, beschränkt. Man wird daher kaum in einem Punkte anderer Meinung sein können, ohne gewiegten Auctoritäten oder nicht zu verachtenden Gründen gegenüber zu stehen.

Es sei uns aber erlaubt, nur auf Einiges aufmerksam zu machen, was nach unserem Dafürhalten doch noch eine sorgfältigere Berücksichtigung verdiente, obwohl es als ziemlich ausgemacht von den Theologen angenommen wird. Dieser Art ist die Erklärung mancher Gebete für Verstorbene, wie z. B. des Offertorium in missa defunctorum. Durch dramatische Vergegenwärtigung des Sterbebettes werden sie nicht genügend erklärt, so poetisch diese Erklärungsweise klingen mag. Wir können das Gebet mit seiner vis impetrationis, besonders wenn die Messe nach Jahrhunderten für die Verstorbenen gelesen wird, damit nicht reimen. Daß im Todten-

officium der Tod, mithin das Sterbebett dramatisch vergegenwärtigt werde, wollen wir übrigens nicht leugnen. Ferner scheinen nicht alle Beweise für die Ewigkeit der Höllenstrafe jene Kraft zu haben, die man ihnen zuschreibt. So z. B. das zweite S. 53. Daß die Strafe so lange dauere als der Sünder an der Sünde festhält, ist zuzugeben, solang dieses sündhafte Festhalten ein freiwilliges ist. Aber die Schwierigkeit liegt darin: wie kann die Güte und Barmherzigkeit Gottes zulassen, daß der Sünder in einen solchen Zustand komme, in dem er, auch wenn er wollte, nicht mehr von der Sünde lassen, sich nicht mehr bekehren kann. Die Verhärtung des Sünders ist nicht so sehr Ursache der ewigen Verdammung, als vielmehr deren Folge. Eben weil der Sünder nach dem Tode ein für allemal sich ewig verdammt sieht ohne allen Schatten von Hoffnung, verzweifelt er, verbittert sich in seinem Innern wider Gott, und der grenzenloseste Haß erfüllt ihn, daher diese Verhärtung: peccator videbit, et irascetur, dentibus suis fremet et tabescet: desiderium peccatorum peribit Ps. 111. Das ist ganz psychologisch. Ebenso scheint uns die Schlußfolgerung S. 54 nicht ganz sicher: „Der Umstand nämlich, daß der gerechte Gott das Gute mit ewigem Lohn belohnt, berechtigt zu dem Schluße, daß ebenso das Böse ewiger Strafe würdig sei". Denn der Lohn wird auch nach der Freigebigkeit des Herrschers berechnet, der bei seiner Güte über Gebühr belohnen kann; die Strafe aber bei einem gerechten Richter nur nach Würdigkeit der Schuld. So lange also nicht bewiesen ist, daß die schwere Sünde ewige Strafe verdient, wird man diesen Schluß nicht ziehen können, aber dann haben wir einen andern Beweis. Wir wollen indessen nicht behaupten, daß das Verhältniß zwischen Lohn und Strafe sich in keiner Weise zur Bekräftigung der in Rede stehenden Wahrheit verwerthen lasse, besonders da die Schuldigkeit Gott zu dienen auch abgesehen vom Lohne schon aus der Stellung des vernünftigen Geschöpfes zum Schöpfer sich ergibt, die Strafwürdigkeit aber eben darum der Sünde schlechthin ihrer Natur nach zukommt und durch die der entgegengesetzten guten That zugesicherte Belohnung noch erhöht wird; man muß nur den Beweis anders formuliren und alle Momente, die in Betracht kommen, berücksichtigen.

Der Verf. hat zu wiederholtenmalen den Unterschied der höllischen Strafen je nach dem Maße der Sünden hervorgehoben und be-

wiesen; aber wir hätten eine noch markirtere Betonung gewünscht. Nach den gewöhnlichen Schilderungen müßte man meinen, daß dieser Unterschied ein gerade nicht so bedeutender sei; sind ja alle Sünder in der gleichen Finsterniß, Verhärtung und Verzweiflung, im gleichen Kerker und Feuer; und doch muß man betonen und hervorheben, daß der Unterschied zwischen Verdammten und Verdammten geradezu ein himmelweiter ist: denn wer wollte je behaupten, daß ein tyrannischer Monarch, der nachdem er sein Reich für Jahrhunderte um den Glauben gebracht, Tausende des Glaubens wegen dahingeschlachtet und Unzähligen an Leib und Seele geschadet hat, nur accidentaliter ein wenig mehr bestraft werde als ein Heide oder ein Jüngling, der nur einmal in Folge heftiger Versuchung gefallen ist? Will man das kath. Dogma vom Standpunkt der Vernunft siegreich vertheidigen, so ist es nothwendig dieses recht zu betonen.

Die Theorie des hl. Thomas über die Art und Weise, wie das Feuer die verdammten Geister quäle, scheint mir doch nicht aus der hl. Schrift bewiesen werden zu können. Die angeführten Stellen sprechen zwar von Ketten und Banden, aber daß diese identisch seien mit Feuer, geht aus ihnen nicht hervor. Es kann ja eines neben dem andern bestehen und die Begriffe beider Strafen sind doch gewiß ganz verschieden. Auch kann dann nicht mehr die Feuerstrafe so betont werden, denn sie würden ja eine Strafe erleiden, die ebenso durch Wasser, Metalle und andere materielle Stoffe bewirkt werden könnte, und leicht ließe sich dann die Feuerstrafe der verdammten Menschen ebenso erklären, da sie ja in das Feuer kommen, „das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist". Damit wäre aber der metaphorischen Erklärung des Feuers nicht unbedeutender Vorschub geleistet. Damit wollen wir aber der Theorie des Suarez nicht das Wort reden.

Wahr ist gewiß was Suarez bemerkt über die Thätigkeit des Teufels im Quälen der verdammten Menschen, daß uns nämlich darüber weder etwas offenbart, noch auch sonst mit Sicherheit bekannt worden ist. Deßwegen wäre dieselbe besser ganz zu übergehen, da der Schrecken der Hölle genug sind; sie brauchen nicht durch solche Muthmaßungen noch vermehrt zu werden. Die verschiedenen Erklärungen der Bitte des reichen Prassers für seine Brüder S. 175, die aus sonst bewährten Exegeten angeführt werden, scheinen doch etwas zu gekünstelt und unnatürlich.

Diese Bemerkungen sollen nicht einen Tadel enthalten, denn sie treffen nicht so sehr den Verf., als die Anschauungen älterer Theologen, die von ihm angeführt werden. Wir wiederholen, daß diese Schrift von Fleiß, Umsicht, ächt wissenschaftlichem und katholischem Sinn zeugt, und wir hoffen vom Verfasser bald noch andere ähnliche Monographien, die nur von Nutzen für die Theologen sein können, zu erhalten. Wir setzen noch die ergreifenden Worte des hl. Chrysostomus über dieses Thema, womit Lic. Bautz seine Abhandlung beschließt, hier bei: „Du fürchtest wohl, es sei nicht zeitgemäß über die Hölle so oft und viel zu reden. Allein durch Schweigen löschest du der Hölle Flammen niemals aus; das Reden über sie stürzt nicht in sie hinein. Ob du nun redest, ob du schweigest, das Feuer brennt. Um nie der Hölle zu verfallen, sprich immer über sie. Denn eine Seele, die Furcht hat vor der Hölle, wird laut der hl. Schrift in Ewigkeit nicht sündigen. Keiner, der die Hölle stets vor Augen hat, wird in die Hölle kommen; jedoch es wird auch keiner ihr entgehen, der sie vergißt, verachtet".

Innsbruck. Hurter S. J.

Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende. Von Dr. **Franz Xav. Kraus**, Prof. a. d. Univ. Freiburg. 2. Aufl. Trier 1882. Lintz. 829 S. 8°.

Der Verfasser dieses Lehrbuches bekennt sich zu der „großen historischen Schule" [1]) Deutschlands (S. 750), die er durch Möhler gegründet und namentlich durch Döllinger als ihr „Haupt" (749) vertreten sein läßt. Sie ist nach ihm die „einzig als wissenschaftlich anzuerkennende Schule" (22), und „fast alle wissenschaftlichen Vertreter der kirchengeschichtlichen und archäologischen Forschung unter den Katholiken gehören ihr an" (750). Einen großen Gegensatz, ja einen „Kampf" findet Kraus zwischen ihr und dem was er „neuscholastische Theologie" nennt (744). Die Vertreter der letzteren verwerfen sogar „die gesammte neuere Wissenschaft" (!), kämpfen „gegen die deutsche Universitätsbildung" und meinen, es sei allein vom Studium des heil. Thomas, von der „Wiederherstellung und Aneignung der logisch-metaphysischen, psy-

[1]) Die gesperrt gedruckten Stellen sind durchweg von mir, nicht vom Verf., unterstrichen.

chologischen und theologischen Lehren desselben eine Wiedergeburt der Geister in christlichem Sinne zu erwarten". Nicht nur fordert diese „neuscholastische" Schule „in der Wissenschaft, wie im Leben" „die absolute Rückkehr zu jener allgemeinen, unbedingten und Alles umfassenden Herrschaft, welche ihrer Ansicht nach die Kirche im Mittelalter über alle Gebiete des geistigen und bürgerlichen Lebens geübt hat"; schlimmer ist, daß die „Neuscholastiker" dem herrschenden Zeitgeiste denuncirt werden müssen als Feinde der „Constitutionen und bürgerlichen Freiheiten", die sie „als mit der Majestät der Krone unvereinbar und den Rechten der Kirche präjudicirlich hassen" (752). In die Reihe dieser Männer rechnet Kraus Cardinal Hergenröther, gegen dessen Geschichtsdarstellung er eine unverkennbare Polemik führt, sodann Scheeben, Moufang, Heinrich, Haffner, Brück, Kleutgen u. A. in Deutschland; von italienischen Schriftstellern gehören dazu „P. Sanseverino", welcher irrthümlicher Weise einem Orden zugetheilt wird, der Jesuit P. Tarquini, von welchem K. erzählt, daß „er das Kirchenrecht im Geiste des Jesuitenordens darstellte und dafür den Purpur erhielt" (752), der Jesuit P. Liberatore, bei dessen Namen K. S. 734 die über denselben handelnden, an Entstellungen reichen Artikel der protestantischen „Zeitschrift für Kirchenrecht" (von Martens, gegen den „Hierokratismus Liberatore's") anführt u. A. Dieser Richtung gegenüber arbeitete dem Verf. zufolge die andere Schule glücklich daran, „das kirchliche Bewußtsein mit dem Zeitgeiste auseinander zu setzen"; mit ihr ist „der Leuchter der theologischen Wissenschaft an die deutsche Nation gekommen"; ihre Arbeiten bezeichnen „die Morgenröthe einer zu neuer großartiger Entwicklung fortschreitenden Theologie", wie K. mit den bekannten Worten Döllingers aus seiner „denkwürdigen, viel angefeindeten" Rede auf der Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 sagt; und Trägerin dieser Entwicklung zu sein entspricht auch nach ihm ganz der deutschen Nation „mit ihrem Charisma der wissenschaftlichen Schärfe und Gründlichkeit, und mit ihrem hochausgebildeten historischen Sinne" (743). — Seit den Tagen des vatikanischen Concils hat meines Wissens kein katholischer Theologe dem angeblichen oder wirklichen Gegensatz dieser Richtungen einen so grellen Ausdruck verliehen, von der völlig ungerechten politischen Anklage ganz zu schweigen; es wäre besser gewesen, das Todte im Todtenreiche ruhen zu lassen.

Vom vatikanischen Concil hören wir bei K. (trotz der durch ähnliche frühere Behauptungen veranlaßten gegentheiligen oder aufklärenden Nachweise bei Cecconi, Manning, Feßler, Martin und zum Theil selbst Frommann), der „eigentliche Zweck“ (732) desselben und die „Absicht der Curie“ (731) bei seiner Berufung sei die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit gewesen; die erste Ankündigung dieses Zweckes habe „tiefe Erregung in ganz Europa hervorgerufen;“ „die bedeutendsten Bischöfe Deutschlands, Englands, Frankreichs und Nordamerikas“ hätten sich widersetzt, „während die infallibilistische Mehrheit vom Papste persönlich ermuthigt und belobt wurde;“ der Eb. Darboy von Paris hätte darauf gedrungen, „die Opposition solle mit Rücksicht auf die ihr mangelnde Freiheit der Verhandlungen diese abbrechen und nach Hause zurückkehren; seit der Erklärung des Gesandten Napoleons aber, daß der Kaiser wegen der Definition den Katholicismus nicht behelligen werde („er brauchte die Unterstützung der Mehrheit für sein Plebiscit“) sei „die Niederlage der Minorität entschieden“ gewesen; „Pio IX., vergebens um Aufschub der Definition gebeten“, hätte endlich nach der Abstimmung am 18. Juli die Constitution Pastor aeternus verlesen [gar persönlich?], worin neben der Dogmatisirung der päpstlichen Unfehlbarkeit auch „die potestas directa et immediata des Papstes über die ganze Christenheit ausgesprochen war“ (731 ff.), [natürlich, wie es in der Constitution ausdrücklich heißt, bloß in rebus quae ad fidem et mores und in iis quae ad disciplinam et regimen ecclesiae pertinent].

Die Decrete des Concils nimmt der hochw. Herr Verfasser selbstredend an. Er spricht zugleich dem Altkatholicismus stellenweise ein sehr scharfes Urtheil, wenn er auch den „ursprünglichen Kern dieser ‚Reformbewegung‘ zumeist aus durchaus ehrenwerthen Gelehrten bestanden“ sein läßt (710). Ich hätte, um das gleich hier anzuknüpfen, nur gewünscht, daß er bei den in seinem Lehrbuch erwähnten historischen Thatsachen, welche scheinbare Schwierigkeiten gegen die Unfehlbarkeitslehre bilden, jedesmal klarer auf die Beantwortung dieser Schwierigkeiten hingewiesen hätte. Statt dessen schafft er aber z. B. eine solche, und zwar unberechtigter Weise, wenn er bei Erwähnung der Vorgänge mit Galilei ohne weitere Bemerkung sagt, in der [sehr gehässigen] Schrift The Pontifical Decrées [sic] London 1877 sei „namentlich nachgewiesen

worden, daß noch 1664 durch Alexander VII. in einer Bulle das kopernikanische Weltsystem als falsch und der heiligen Schrift widersprechend bezeichnet worden" (604), eine Angabe über diesen Papst, welche selbst Reusch in seinem Buche „Der Proceß Galilei's" nicht zu wiederholen gewagt hat (s. diese „Ztschr." 1878, 695). Bei Papst Vigilius heißt es ebenfalls unrichtig, derselbe habe am 8. Dez. 553 erklärt, seine in dem Constitutum ausgesprochenen Irrthümer zurückzunehmen, und das Nemliche habe er „in einem Constitutum vom 23. Febr. 554 wiederholt" (155). Vigilius brauchte keine Irrthümer zurückzunehmen, da er keine solche gelehrt hatte, und die angerufenen Schriftstücke beweisen eher das Gegentheil von der Behauptung des Verfassers.

Vigilius erklärt z. B. in dem ersteren Schriftstücke (Mansi Coll. Conc. IX, 655): Ejusdem cum illis (fratribus) eramus et sumus de fide sententiae, und vorher: in una eademque fide persistentes etc. — Ueber die Honoriusfrage sagt K. S. 156: „Honorius erklärte sich mit der Verwerfung der orthodoxen Lehre, des Dyotheletismns einverstanden;" durch das Schreiben des St. Sophronius „ließ sich Honorius nicht bestimmen, von der Verwerfung des Dyotheletismus abzugehen;" „er hat einerseits den die orthodoxe Lehre an [sic] zwei Willen ausdrückenden terminus verboten, anderseits den terminus technicus der monotheletischen Häresie (ἓν θέλημα) selbst gebraucht; zugleich hat er erklärt, die Quellen der Offenbarung enthielten nichts zur Beurtheilung der Frage, ob in Christo eine oder zwei Energieen gewesen" (157). Ich glaube, diese Darstellung wäre eine andere geworden, wenn der Verf. nach dem Beispiele von Pennachi, Schneemann u. A. jene Aeußerungen des Honorius unbefangener berücksichtigt hätte, die laut K.'s eigener Angabe zeigen, daß der Papst „von einer durchaus rechtgläubigen Grundanschauung ausging" und „den orthodoxen Gedanken implicite ausgesprochen habe". — Bei Papst Liberius, welcher nach K. getäuscht und bedroht das 3. sirmische Symbolum „worin das ὁμοούσιος verdammt wurde" unterschrieb, ohne jedoch mit der „römischen [?] Formel" auch den „nicänischen Glauben dahin zu geben", wäre doch die mindestens ebenso begründete Ansicht zu erwähnen gewesen, daß er Nichts unterschrieben habe (141). — „Es gilt jetzt allgemein" [?], sagt der Verf. ferner, „daß es zu den Irrthümern und Extravaganzen der kirchlichen Reformpartei gehört, wenn die simonistischen Weihen nicht bloß als unerlaubt, sondern auch als ungültig erklärt und die also Ordinirten wieder geweiht wurden, wie dies von Stephan VI. (IV.) und Leo IX. in umfassender Weise geschah, von Gregor VII. auf seiner 5. römischen Synode als Regel aufgestellt wurde. Johann IX. verbot die Reordinationen wieder, während Urbans II. Entscheidung, ein Simonist könne nicht gültig ordiniren, weil er selbst keine Weihe habe (qui nihil habuit nihil dare potuit) in das

Decretum Gratiani causa I. q. 7. c. 24 aufgenommen wurde". Es gehört nach ihm offenbar in das gleiche Gebiet, wenn Ariald, der Führer der Pataria, jenes Bundes der oberitalienischen kirchlichen Reformpartei, nachdem er 1067 [besser 1066] in den blutigen Parteikämpfen gefallen war, „nun von den Seinigen verehrt und von Alexander II. bald nachher feierlich canonisirt wurde;" denn eine „Ausschreitung" war die „schon damals sich kundgebende Vermischung politisch-nationaler Bestrebungen mit rein kirchlichen" und die Anwendung „gewaltthätiger Mittel" seitens der Politik dieser Partei (362). Ich kann hier bezüglich der ersteren „Irrthümer" der Päpste nur auf Hergenröthers Antijanus S. 55 und auf seine eingehenden Dissertationen in der Oesterr. Vierteljahrsschrift f. kath. Theologie 1862, 207 ff. und im 2. Bd. des Photius S. 321 verweisen; was Ariald betrifft, so war Papebroek in den Bollandisten (27. Jun. V. p. 250 ff.) nicht in der Lage, irgend etwas, was einer irrthümlichen feierlichen Canonisation ähnlich sieht, zu constatiren. — Ueber andere „Irrthümer" der Päpste unten.

Den „zehnjährigen Kampf Preußens mit Rom, den man ungeschickt genug den ‚Culturkampf' genannt hat", bringt K. mit der vatikanischen Definition wenigstens in so weit in Verbindung als er sagt: „Die Proclamation der päpstlichen Unfehlbarkeit stellte sich den leitenden Kreisen als ein Umsturz der altkirchlichen Constitution, als die Wiederaufnahme aller politischen Aspirationen des Papstthums involvirend, als der Versuch dar, die mittelalterliche Machtfülle der Päpste Fürsten und Völkern gegenüber wiederherzustellen". Bekanntlich lehnt eine Erklärung des Fürsten Bismark vom 30. Januar 1872 bestimmt genug den Einfluß jener Definition auf die Entstehung der preußischen Kirchenverfolgung ab. Nach dem Verf. bilden ferner, wenigstens für die Regierung, die Ursache der scharfen Gesetze zum Theile die Katholiken selbst, welche sich Preußen „ungünstig" zeigten, dann „die vom Clerus entfaltete Agitation", welche den Kanzelparagraph hervorrief, die Reden Pius IX., welche beleidigten und reizten u. s. w. Natürlich wird von ihm zugestanden, daß manche Maßregeln der Regierung „tief in das religiöse Leben einschnitten"; aber „es hatte niemals in der Absicht der Krone oder ihrer Räthe gelegen, einen Vernichtungskrieg gegen die katholische Kirche in Preußen zu führen"; sie kam nur „in den Verdacht antichristlicher Tendenzen", zu einer Zeit, wo leider „jede Mahnung zu gegenseitigem (!) Einlenken und Nachgeben als Abfall und Verrath galt"; nur die Schritte Leo XIII. endlich vom Januar 1881 „mußten vom Hofe wie von der Regierung als

erste positive Beweise einer friedlichen Politik" angesehen werden (713—718). Man liest in dieser ganzen ungemein kühlen Darstellung nichts von Anerkennung für die von der ganzen katholischen Welt bewunderte Haltung des Episcopates und seines Klerus, nichts über die herrlichen Manifestationen des gläubigen Volkes, nichts über die tüchtigen Leistungen des Centrums („den Heerd aller particularistischen Elemente" nennt es K. 714), nichts über die Rückwirkung des Kampfes auf die Hebung des katholischen Vereinswesens, der katholischen Presse (welche letztere im Gegentheil S. 763 recht unfreundlich angelassen wird) und so fort. Es ist sogar die Bezeichnung des Hauptthebels der antikirchlichen staatlichen Bewegung, welcher den deutschen Bischöfen zufolge in der Herrschaft hegelianischer Ideen auf dem Gebiet moderner Staatslehre liegt, sowohl hier als sonst im Buche bei den Partieen über neuere Kirchengeschichte vergessen.

Der Verf. hat die Herausgabe eines Werkes über Geschichte des Katholicismus im 19. Jahrhundert angekündigt. Sowohl um die Richtung dieses Werkes im Voraus anzudeuten als auch, was zunächst wichtiger ist, dem Leser für die Beurtheilung der unten aus K.'s Lehrbuch zu referirenden Aufstellungen über die Kirchengeschichte den richtigen Standpunkt zu gewähren, sei noch Einzelnes aus seinen Anschauungen über die Gegenwart und die letzten Jahrzehnte in ihrem Verhältniß zu den Strömungen der früheren Zeit mitgetheilt.

Wie im 16. Jh. „das Papstthum auf die Ideale Gregor VII. zurückgriff" (595), so war auch Pius IX. von einer Strömung umgeben, welche „die Idee des modernen Katholicismus, wie ihn das Papstthum des 16. Jahrh. auffaßte und wollte, treu verkörpert" (617; vgl. S. 714, 728). Es hätte am Ausgange des Mittelalters schon gegolten, „die Kirche frei zu machen von politischen Tendenzen und dem Einflusse weltlich-irdischer Begierden und Neigungen"; es war „an das Wort des Herrn wieder anzuknüpfen. Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (524). Aber die Lehre von der freien Kirche im freien Staat, welche im Mittelalter „noch so gut wie unbekannt und factisch damals jedenfalls unausführbar war" (328), verschaffte sich erst in neuerer Zeit Geltung.

In Frankreich machten Montalembert und seine Freunde „die freie Kirche im freien Staate" zum „Schiboleth der liberalen Katholiken". K. rühmt ihre Thätigkeit an mehreren Stellen, ohne freilich ihre falschen „Zugeständnisse an die demokratischen Tendenzen der Zeit" zu billigen (697). Louis Veuillot war ihnen gegenüber, heißt es, der Vertreter des „extremsten

Absolutismus" (698); und hauptsächlich weil die katholisch-conservative Mehrheit der französischen Kammer seit 1873 in ihren Bestrebungen zu weit ging, erfolgte ein Rückschlag in den gegenwärtigen französischen Kirchengesetzen, an denen jedoch „der hochehrenwerthe, dem Katholicismus durchaus wohlwollende Ministerpräsident keinen Antheil hatte" (700). — Wie in Frankreich so brachte auch in Italien „die Thätigkeit einer Schule liberaler Katholiken, an deren Spitze Ventura, Rosmini, Gioberti standen [beide letzteren in anderer Beziehung von K. getadelt], die katholische Bewegung in Fluß. Diese Schule suchte „die Kirche mit dem Fortschritte des Jahrhunderts zu versöhnen". Cavour, der „bedeutendste Staatsmann Sardiniens" (729), „stellte dort ebenfalls die Formel Libero stato in libera chiesa [sic] auf". Ich füge bei, daß der in derselben enthaltene Trug von Pius IX. in verschiedenen Dokumenten enthüllt, und daß das Princip der Trennung von Kirche und Staat, welches in der Formel vorausgesetzt wird, im 38. Satze des Syllabus verworfen ist.

Bei England hebt der Verf. S. 726 „die Reihe von sehr gediegenen religiös-wissenschaftlichen Zeitschriften hervor, welche wesentlich unter Lord John Actons [des Antivatikaners] Patronat und Einfluß standen: der Rambler, die Home and foreign Review, das Chronicle, die Westminster Gazette, welche aber als den meisten Katholiken zu freisinnig alle eingingen". Er läßt das Verdienst von Männern wie William George Ward ganz verschwinden, während die Bedeutung dieses Mannes kürzlich folgendermaßen in richtigen Zügen gezeichnet wurde: „Die Physiognomie der kath. Theologie Englands besaß Anfangs der sechsziger Jahre eine unverkennbare Aehnlichkeit mit gewissen geistigen Strömungen in Deutschland, welche in Folge der Entscheidungen des ökumenischen Concils vom Vatikan gegenwärtig als überwunden angesehen werden können. Vertreterin dieser aus Deutschland eingeführten Richtung war die Home and Foreign Review, welche für die moderne deutsche Philosophie und die im katholischen Deutschland, ohne Rücksicht auf Dogmatik und Philosophie, namentlich aber mit Außerachtlassung der Entscheidungen des heiligen Stuhles, mancherorts betriebene einseitige Pflege der Kirchengeschichte Propaganda machte. Die Bischöfe Wiseman und Ullathorne sahen sich gezwungen, zu warnen und dann oberhirtlich einzuschreiten. Wenn die Richtung des englischen Katholicismus heute von der Tagespresse als mit der Signatur des „Ultramontanismus" behaftet dargestellt wird, dann muß das Verdienst darum Ward zugeschrieben werden. Von 1863—1878 Eigenthümer, Redacteur und vorzüglichster Mitarbeiter der Dublin Review, ist es ihm gelungen, die englischen Katholiken enger mit Rom zu verbinden und zugleich die Kirche in den Augen seiner protestantischen Landsleute in ungeahnter Weise zu heben." (A. Bellesheim: Dr. W. G. Ward, in d. Lit. Rundschau 1882, 452).

Dem Urtheile des Verf. über die kirchliche Lage und zunächst die Toleranz in Oesterreich könnte genau ebenso in den Aeußerungen eines der

besten und unbefangensten Kenner österreichischer Zustände, des Freiherrn v. Helfert, das Gegentheil gegenüber gestellt werden. Man vgl. z. B. mit K. 773 die jüngste Schrift Helfert's: Die confessionale Frage in Oesterreich im J. 1848, S. 15 ff. Die Protestanten brauchten sich daselbst keiner kaiserlichen Bevormundung zu „erwehren"; die „völlige Freiheit und Autonomie", welche sie „endlich 1860 erlangten", besaßen sie der Thatsache nach, wenn auch nicht im Gesetzesbuchstaben, schon lange früher und zwar mehr als die Katholiken, wie Helfert hervorhebt; und wenn K. im Tone der Beschwerde weiter sagt: „Seit 1821 besitzen die Protestanten eine theologische Lehranstalt in Wien, deren Einverleibung in die Universität sie indeß bisher vergebens verlangt haben", und „noch jetzt hat der Protestantismus in Tirol keine volle Rechtsgleichheit" (773), so vermißt man bei ihm bezüglich beider Punkte eine klare Kenntniß sowohl der principiellen als der thatsächlichen Sachlage. Von dem in die religiöse Geschichte Tirols tief einschneidenden Ministerialerlaß vom Dezember 1875 scheint er keine Kenntniß zu haben. Ueber die geschichtl. Lage vor und nach diesem Erlaß s. Alb. Jägers vortreffl. Arbeit im Wiener „Vaterland" 1876 n. 5.

Der H. Verf. sieht sich mit seinen Anschauungen in der Gegenwart zwischen zwei Extreme gestellt, wahrscheinlich den Radicalismus und den Ultramontanismus. Er beklagt „die Ohnmacht der zwischen den extremen Leidenschaften wie zwischen zwei Mühlsteinen zerriebenen gemäßigten Partei der wahrhaft Conservativen;" diese Ohnmacht wirke dazu mit, daß „Europa und die Kirche wieder weit abgeworfen sind von dem Wege fortschreitender organischer Entwickelung" (691). „Es machen sich innerhalb der christlichen Gesellschaft", sagt er anderwärts, „Richtungen geltend, die mehr politische Machtstellung als das Reich Gottes in uns suchen und so die Kirche mit unheilvoller Veräußerlichung bedrohen" (739). Sollte das jene „dem deutschen Geiste gefährliche Richtung" des Katholicismus sein, welche allein „durch die Maigesetzgebung bekämpft werden sollte nach allen Erklärungen der preußischen Regierung"? (716). K. charakterisirt trotz ihrer Kämpfe die Gegenwart u. A. als „Beginn der Zurechtsetzung des modernen Geistes mit der Kirche" (689). Ich weiß nicht, ob er sich durch die erhoffte „friedliebende und versöhnliche Politik" Leo XIII. (734) zu dieser Bezeichnung berechtigt glaubt. Der moderne Geist kommt gewiß seinerseits der Kirche noch nicht entgegen, und man darf wohl sicher sein, daß auch seitens der Kirche die das öffentliche Leben beherrschende Strömung nicht gebilligt wird, von welcher K. etwas dunkel sagt: Gegen Ausgang des Mittelalters, in der Periode, wo „die Nationen nach Selbstbestimmung und geistiger Freiheit zu ringen" begannen (426), „erhob sich die ghibellinische Staatsidee wie ein mächtiger Strom, der mit wachsender Gewalt die Geister in seinen Kreis zog, zunächst die [angebliche] Vereinigung der weltlichen mit der geistlichen Macht bekämpfend und das Leben der geschichtlichen Menschheit in allen irdischen Verhältnissen als eine neben, nicht unter die kirchliche Ordnung gestellte Veranstaltung des göttlichen Geistes erfassend" (463).

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß die Kirche, indem sie diese Strömung mißbilligt, noch lange nicht dem Staate sein unbedingtes und volles Recht auf seinem Gebiete verkümmert sehen möchte.

Zur Kritik der Kraus'schen Geschichtsdarstellung im Ganzen übergehend muß ich zunächst durchaus anerkennen, daß es dem Verf. mit einem seltenen Glücke gelungen ist, den von ihm behandelten endlosen Stoff in Form und Gestaltung zu bringen. Keines unserer neuen Lehrbücher der Kirchengeschichte hält in Beziehung der Sprache, der Gruppirung und der Leichtigkeit des Ueberblickes den Vergleich mit dem vorliegenden aus. — Der Verf. wird auch mit seiner angestrittenen Eintheilung im Rechte sein, wenn er den ersten großen Zeitraum der Kirchengesch., das Alterthum, mit Gregor d. Großen († 604) für das Abendland wenigstens schließt, und daß er nach der mittleren Zeit, den dritten Hauptabschnitt der Geschichte, die neuere Epoche mit der Zeit der Renaissance und dem Falle von Constantinopel statt mit dem stereotypen Anschlagen der Thesen Luthers beginnen läßt. Auch in manchen andern Punkten, worin er von der gewöhnlichen Fahrstraße abweicht, stimme ich ihm gerne bei und finde überhaupt in seiner Darstellung eine große Zahl schöner und fruchtbarer Ideen niedergelegt. Durch materielle Genauigkeit und Beherrschung der Literatur empfiehlt sich das Lehrbuch ebenso wie die archäologischen Arbeiten von K., deren Vorzüge ich in dieser Zeitschrift (1880, 559 ff.) ohne Rückhalt und mit Freude anerkannt habe. Die letzteren scheinen mir indeß mit mehr Reife und Ruhe behandelt; sie bilden vielleicht das vorzüglichste Berufsfeld des begabten Verfassers. In dieser zweiten Auflage des Lehrbuches der Kirchengesch. sind ferner vielfache Fortschritte gegenüber der ersten (1872—1875) wahrzunehmen, wenn auch die Ergänzungen über die neueste Kirchengeschichte nicht gerade eine vortheilhafte Bereicherung bilden. Da die erste vor die Gründung dieser „Zeitschrift" fallende Auflage in diesen Blättern nicht recensirt wurde, so darf die Besprechung dieser neuen um so umfangreicher werden.

Der Gang des römischen Primates durch die Geschichte, wie ihn K. darstellt, regt meines Erachtens aus dem ganzen Inhalte des Werkes am meisten die Prüfung an und gibt mehr als das Uebrige zu Ausstellungen Anlaß.

Der Primat des ersten Zeitraumes. — „Weder die Kirche noch die Päpste des christlichen Alterthums", sagt K., „legten dem

Primate Omnipotenz bei, welche die Episcopalgewalt principiell vernichtet und durch straffste Centralisation die Lebenskräfte des christlichen Gemeinwesens zu Gunsten des Hauptes nach Rom gezogen hätte. Nichts lag dem freien, aller Nationalität und Individualität ihr Recht gönnenden altchristlichen Geiste ferner als dies" (182); im Mittelalter aber kamen Institutionen auf, „durch welche die Regierungsgewalt der Kirche in einer Weise centralisirt wurde, wie frühere Jahrhunderte sie nicht gekannt hatten" (397); und von der alten Zeit sagt K. wieder an einer andern Stelle: „Ebenso wenig wie Gregor d. Gr. haben die größten Kirchenlehrer, welche die göttliche Institution des Primates am entschiedensten vertheidigten, wie Hieronymus und Augustinus, geglaubt, daß Patriarchat und Primat die Episkopalgewalt absorbire". [Gegen die Annahme einer solchen Absorbirung spricht sich übrigens auch das vaticanische Concil entschieden aus, wiewohl es das unmittelbare Regierungsrecht des Papstes über die universale Kirche verkündigte. Es sagt: Tantum abest ut haec summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae episcopalis jurisdictionis potestati etc. Sess. IV. cap. 3]. Von Gregor I. und seinen Vorgängern sagt K. ferner: „Ein glänzendes Zeugniß für den Geist hoher Weisheit und Liberalität, wie ihn die Päpste des christlichen Alterthums mit seltener Ausnahme an den Tag legen, sind die anscheinend so harten Aeußerungen", mit welchen Gregor den Namen eines ökumenischen Patriarchen zurückwies, „weil er ihn für gleichbedeutend mit episcopus totius ecclesiae hielt". „Unter allen Päpsten der größte und beste, hat er diesen, wie er glaubte, die Rechte der Bischöfe beeinträchtigenden Titel abgelehnt" (177 f.). Dieser Satz erinnert, wenigstens in seiner äußeren Fassung, an die Stelle des Buches von Janus „Der Papst und das Concil": „Das System, welches man später Papalsystem genannt hat, ist, als es zuerst obwohl nur in Titeln sich ankündigte, von dem besten und größten Papste, Gregor d. Gr., mit Abscheu zurückgewiesen worden" S. 89.

Nicht so, als gedächte K. den wahren Primat der älteren Päpste zu leugnen. Er hebt im Gegentheile die „unzweideutigen Beweise hervor, daß die morgen- und abendländische Christenheit in dem Bischof der Hauptstadt des Reiches und dem Nachfolger des heil. Petrus den sichtbaren Repräsentanten des christlichen Liebesbundes, den hauptsächlichsten Schützer des

Rechtes und den mächtigsten Hort der kirchlichen Glaubenseinheit [wir fügen in seinem Sinne bei, den Träger der obersten geistlichen Jurisdiction] erkannte" (177 vgl. 181). K. stellt die Einwürfe Friedrichs von München u. A. in ihrer ganzen Nichtigkeit klar; „die Botschaft des P. Cölestin an die Synode zu Ephesus spricht ihm zufolge schon sehr stark die „Papalhoheit" aus (180). Leider hat er obige von ihm in extenso angeführten Stellen Gregors I. über den „Oekumenischen Patriarch", welche im Zusammenhang erwogen nicht das mindeste Bedenken gegen den Primat des Mittelalters oder des „modernen Katholicismus" erwecken können, ohne die nöthige Erklärung gelassen (s. über dieselben diese Ztschr. 1880, 502 ff.). Auch Augustins Aeußerung (182): Claves non homo unus sed unitas accepit ecclesiae, Serm. de diversis §. 108 [sic] hätte in diesem Zusammenhang, zumal für angehende Theologen, mit der bekannten allein zulässigen Erklärung begleitet werden müssen. Beanstanden muß ich ferner aus der Geschichte der ältesten Päpste besonders die Angaben über P. Stephans Conflict mit den Taufconcilien unter Cyprian in Afrika, von denen das dritte wiederum ohne Beweis in die Zeit nach dem päpstlichen Entscheide verlegt wird; der Satz: „die dritte karthagische Synode fügte sich aber nicht" ist hier nach meinem Dafürhalten nicht am Platze; sicher aber noch viel weniger die darauf folgende Bemerkung: „Stephan war dem Kampfe mit Cyprian nicht gewachsen" und die mit Döllingers „Erwägungen" übereinstimmende, wieder ohne Commentar hingestellte Angabe: „Augustinus erklärte später Cyprian für entschuldbar, weil er nicht widerlegt und noch kein allgemeines Concil über die Sache gehalten worden sei" (107).

Wenig zutreffend scheint mir die Ausdrucksweise S. 177, wo es heißt: „Als dem Vorsteher der einzigen apostolischen Kirche des Abendlandes fiel dem römischen Bischof bald der Patriarchat über den ganzen Occident zu"; denn er besaß ihn ja von Anfang an virtuell im Primate und reservirte sich denselben nur für den Occident, indem er andere Patriarchen neben sich durch stillschweigenden Ausfluß seiner Vollmachten entstehen ließ. Das Concil von Sardica „räumte dem Papste" natürlich nicht im eigentlichen Sinne „Rechte ein" (171; klarer 181). Kaiser Marcian berief das Concil von Chalcedon nicht bloß unter dem Beirathe Leo's und des Anatolius (150); die Betheiligung beider, des Papstes und des Bischofs, stand auch nicht auf gleicher kanonischer Stufe; begründet aber ist, was K. trotz Prof. Funks Einwendungen festhält, daß die Synode den Papst Leo „um die Bestätigung ihrer Beschlüsse ersuchte" (181). Die 6. ökum. Synode hat ebenso wenig wie die andern ökum. Synoden die vorgängige Entscheidung des Papstes (Agatho) über die schwebende Häresie (der Monotheleten) in dem Sinne „als orthodox anerkannt" (159), als ob sie etwa über die Definition gerichtet hätte, was bei K. nicht hervortritt. Es hätten ferner die rechten Schranken bezeichnet werden sollen bei Angaben, wie die folgenden: daß die Zeugnisse für den Primat von „occidentalischen Synoden und Vätern auch als einfache Anerkennung der Patriarchalrechte Roms betrachtet werden

können", weßhalb sich der Verf. (180) auf den Nachweis aus Zeugnissen des Orients beschränkt (ich habe schon früher die Bedenken gegen die Nothwendigkeit dieses Verfahrens angeführt 1879, 670 f.); daß „im Orient der sardicensische Kanon niemals zur vollen praktischen Anerkennung kam"; „daß der Zusammenhang der armenischen, syrisch-persischen, abyssinischen, irischen und altbritischen Kirche mit Rom noch loser war", als der der Griechen (177). Dagegen hätte sich K. nicht, wie es auch von Andern geschieht, für den Primat auf die Epist. 6. Pelagii II. berufen sollen; dieser pseudoisidorische Brief ist bei Jaffé in der ersten und in der zweiten Auflage mit Recht als unächt bezeichnet; bei Pelagius II. läßt sich auch nicht von einem „ausgedehnten Briefwechsel" reden, wenigstens insoferne die vorhandenen (7) Schreiben in Betracht kommen. Die S. 209 von K. für die Bilderverehrung angeführte Stelle aus Gregor d. Gr. Ep. VII, 54 (jetzt IX. 147; Jaffé [2] nr. 1673) ist mindestens sehr zweifelhaft; in Bezug auf die folgenden Aeußerungen über Gregor stimme ich jedoch dem Verf. gerne bei.

Die Zeit nach Gregor d. Gr.; Nikolaus I., der erste Verkündiger der „neuen Ideen" (315). — „Gregor der Gr. legte den Grund der mittelalterlichen Papalhoheit und des weltbeherrschenden Einflusses des Papstthumes" (185). „Indem seine unermüdliche Thätigkeit Geistliches wie Weltliches umfaßte, nicht durch Usurpation, sondern unter Zustimmung der höchsten Reichsgewalt, legte er den festen Grund zu der weltlichen Herrschaft der Päpste" (235). Seit dieser Zeit „zeigt sich", sagt K., „die Bedeutung des Papstthumes in raschem Zunehmen" (286). Den Kirchenstaat faßt er als das „römische Gemeinwesen mit dem Papste als ersten civis Romanus an der Spitze", und dieser Staat war ihm zufolge „der Oberherrlichkeit des königlichen Patricius" und dann der Kaiser unterworfen (287). Das Kaiserthum betrachtete nach ihm Karl der Große im Gegensatz zu der später aufgekommenen „curialistischen" Ansicht so, „als hange es von keiner „Bestätigung und Krönung durch den Papst ab" (310). Gilt sodann von der Zeit der schwachen Nachfolger Karls überhaupt, daß „schon damals der Anspruch und im gewissen Sinne auch die Befugniß des Papstthums, den Angelpunkt der christlichen Welt zu bilden, hervortrat" (311), so gilt dieses insbesondere von der „für die kirchliche Entwicklung hochwichtigen Regierung" (314) Nikolaus' I. „Man hat diesen Papst maßloser Herrschsucht angeklagt, aber die geistige Strömung der Zeit trieb auch ohne Dazuthun Roms auf den Weg der kirchlichen Centralisation und der politischen Weltherr-

schaft, in welch' beiden Beziehungen Nikolaus der Vorläufer Gregors VII. geworden ist. Er hat die neuen Ideen indessen mehr verkündigt, als verwirklicht; denn noch fehlten die Vorbedingungen, welche nöthig waren, wenn der Nachfolger Petri die Höhe unverantwortlicher Gewalt nicht nur für einen Augenblick ersteigen, sondern auch dauernd behaupten sollte" (315). Als sich damals die Fälschung des Pseudoisidor verbreitete, welche zum Theile wenigstens „als Hauptzweck besonders die Einrichtung und Befestigung des Primates hatte" (339) und Behauptungen über die Primatrechte aufstellte, die „mit der ganzen Praxis der alten Kirche in Widerspruch stehen" (ib.), „da adoptirte der heilige Stuhl die Principien desselben" sofort. Nikolaus I. machte 864 und 865 zuerst „auf Grund der pseudoisidorischen Decretalen geltend, daß alle causae majores, und dazu gehörten die Angelegenheiten der Bischöfe untereinander, der Entscheidung des Papstes unterliegen" (334). Noch „in umfassenderer Weise hat dann Hadrian II. den falschen Isidor benützt" (339), und Johann VIII. gar „wußte die Zügel der Gewalt an sich zu reißen und den Zwist des karolingischen Hauses zur Steigerung seiner Macht zu benützen" (315).

Ich knüpfe an die letzteren Bemerkungen über Pseudo-Isidor an. Es ist ganz unrichtig, wenn K. im Anschluß an protestantische Autoren behauptet, Pseudoisidor hätte als neuen Artikel, der aber in der Kirche nie rechtliche Geltung und Anerkennung gefunden, auch den behauptet, „daß man die Bischöfe nur als Vicarien des Papstes anzusehen habe" (337). Der Sammler der Decretalen hat vielmehr „die Bischöfe keineswegs zu bloßen Vicaren des Papstes herabsetzen wollen, indem er ja wiederholt die göttliche Institution des Episkopates behauptet" (so Hefele, Tüb. Quartalschr. 1847, 641). Die zwei andern angeblich neuen Artikel, von welchen K. S. 339 spricht, bezeichnen nur eine damals bereits seit längerer Zeit vorhandene Phase in der stetigen Entwicklung des Primates, seinem Wachsen von innen heraus; denn das Gesetz fortschreitender Entfaltung, „das dem Leben der Kirche überhaupt zu Grunde liegt, ist in seiner Geschichte nicht zu verkennen" (S. 101 mit Döllinger, Kirche und Kirchen S. 31). Mit andern Worten, durch die Zeitumstände veranlaßt und aufgefordert, im karolingischen Zeitalter speciell durch die Zerrissenheit des Reiches, die Unterdrückung des Episcopates seitens der Großen, die Schutz- und Bildungsbedürftigkeit der an sie vertrauensvoll sich wendenden Völker dazu gedrängt, mußten die Päpste die Fülle der geistlichen Jurisdiction, die von Anfang im Primate lag, mehr und mehr wirksam werden lassen, wollten sie nicht ihrer gottgewollten Aufgabe innerhalb der Kirche untreu werden. Hätte nur der H.

Verf. diesen Gesichtspunkt, der ihm keineswegs fremd ist, consequenter bei der Beurtheilung in Anwendung bringen wollen! Ich bin ihm jedoch die Anführung seiner einlenkenden Versicherung schuldig, daß zwar „Pseudoisidor die Entwickelung des mittelalterlichen Rechtes mächtig gefördert und manchen Widerspruch niedergeschlagen habe, daß aber diese Entwickelung weder durch ihn hervorgerufen noch durch ihn allein bedingt gewesen sei“ (337). Directer weist auf die damals längst begonnene Entwickelung von innen heraus neuestens eine Bemerkung des Protestanten Wasserschleben in der Leipziger „Theol. Literaturzeitung“ 1882, 181 hin: „Die pseudoisidorischen Sätze über den Begriff und Umfang der causae majores, sowie über die Appellationen würden gewiß nicht praktisch geworden sein, wenn sie nicht den allgemeinen kirchlichen Zuständen und der durch eine historische Nothwendigkeit gestützten Primatialidee entsprochen hätten.“ — Die Benutzung Pseudoisidors in Rom betreffend ist von Nikolaus I. nur das erwiesen, daß er wenigstens 863 von der Decretalensammlung eine allgemeine Kenntniß hatte, nicht aber daß er sie jemals adoptirte; bezüglich Hadrians II. können die Aufstellungen Maaßens seit der Beweisführung von Lapôtre als hinfällig betrachtet werden (s. diese Ztschr. 1880, 794). De Smedt (ib.) hat gezeigt, daß bei der gewöhnlichen Ansicht zu beharren ist, wonach erst im 11. Jahrh. der anderwärts schon adoptirte Pseudoisidor von den Päpsten benutzt zu werden anfing. Soviel zum Wachsthum der geistlichen Jurisdiction der Päpste, zur Genesis der innern „Centralisation.“

Bei der Entstehung der mittelalterlichen „Papalhoheit“ (wenn einmal dieses nicht auf katholischem Boden gewachsene Wort zu brauchen ist) sind dann weiterhin als secundäre Factoren zu betrachten 1) die Gründung des Kirchenstaates, 2) die Aufrichtung des weströmischen Kaiserthums und sein Bund mit dem Papstthum, 3) die wachsende kirchlich-politische Auctorität der Päpste gegenüber dem Völkerleben, soweit sie auf anderen als den schon genannten Grundlagen ruhte, hauptsächlich auf einer von der Religiosität inspirirten freiwilligen Zuerkennung seitens der Völker. In unserer Zeit besonders scheint der Wunsch gerechtfertigt, daß Herr K. diese Dinge mit schärferer, mehr principieller und die Leitung der Vorsehung hervorhebender Behandlung hätte vorlegen sollen. Der letzte Factor verkümmert bei ihm so zu sagen ganz. Bezüglich des ersten, des Kirchenstaates, stellt er allzu zuversichtlich Sätze auf, die sehr problematischer Natur sind. Die gerade jetzt hierüber lebhaft betriebenen Erörterungen (Sybel und W. Martens, Niehues und Hüffer u. s. w.) werden einige Daten reformiren, aber sicher nicht „die Fülle der willkürlichsten Annahmen“ (so Karl Zeumer in der Berliner „Deutschen Literaturzeitung“ 1882, 213), welche Martens aufgestellt hat, zum Siege zu bringen. K. hat etwas zu voreilig auf Martens gebaut. Ich will gleich auch hier erwähnen, daß K. im Irrthum ist, wenn er mit verschiedenen, besonders protestantischen Autoren die Aechtheit des berühmten Diploms Otto I. für den Kirchenstaat bezweifelt (318). Prof. Sickel von Wien (nicht Katholik), bekanntlich eine der ersten Auctoritäten im Fache der

Urkundenlehre, nahm jüngst, wie ich von zuverlässigster Seite höre, im Vatikan persönliche Einsicht von dem Original-Diplom und erklärte auf den ersten Blick, es sei gar kein Zweifel an der Aechtheit möglich; er wird demnächst in den Schriften der Wiener kais. Akademie eine Abhandlung über dasselbe mit Facsimile veröffentlichen (Vgl. außerdem den Bericht d. Centraldir. d. Mon. Germ. vom April 1882 i. d. Mittheilungen des Institutes für österr. Geschforsch. 1882, 495).

Was das Kaiserthum anbelangt, so ist im Hinblick auf die von Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat im IV. Essay, angeführten Beweise m. E. entschieden dabei zu bleiben, daß das Kaiserthum ebenso von Karl wie von seiner und der späteren Zeit kirchlicher- und weltlicherseits mit Recht als eine von der Verleihung und Krönung durch den Papst abhängige Würde aufgefaßt wurde. Imperii auctor et propagator nennt bei K. selbst S. 320 Otto III. den Papst. Der Verf. deutet an, diese von päpstlicher Seite später so betonte Auffassung gründe sich auf die falsche, nach dem 13. Jahrhundert verbreitete und von „Martinus Polonus zuerst ausgesprochene These, daß eine Translation des Kaiserthums von den unwürdigen Griechen auf Karl stattgefunden habe“ (310). Allein erstens hatte man nicht nothwendig, diese These zur Stütze jener Ansicht, welche älter ist, zu erfinden; und zweitens ist der These nicht alle Richtigkeit abzusprechen, insoferne wenigstens, als wirklich seit der Erneuerung des weströmischen Kaiserthums i. J. 800 jene mehr ideelle Superiorität im Abendlande, welche dem Griechenkaiser früher auf den Gedanken des einen und einzigen Kaiserthumes hin von den Päpsten zuerkannt wurde, nachher von ihnen nicht mehr diesem, sondern den durch den Papst gekrönten Trägern des Imperium im Abendlande beigelegt erscheint: Ein Kaiserthum mit zwei Brüdern, eine Idee, die ja K. ebenfalls bei Karl d. Gr. findet (S. 310). So erhellt denn auch die Richtigkeit der von K., wie es scheint (seine Ausdrucksweise gestattet oft keine Sicherheit über seine eigentliche Meinung), beanstandeten Aeußerung Nikolaus III. an Rudolf von Habsburg (311). Diese Aeußerung hat nichts mit den abenteuerlichen Behauptungen einiger alten Schriftsteller zu thun, welche K. unmittelbar daneben stellt. Hier wie auch anderwärts (466) hätten die Ansichten und Forderungen der Päpste bestimmter von den Uebertreibungen ultrarömisch gesinnter mittelalterlicher Scribenten gesondert werden müssen.

Um noch einzelne Unrichtigkeiten zu erwähnen, so wären die Anklagen des Verf. gegen Johann VIII. wohl unterblieben, wenn er Balan's Schrift über diesen Papst Il Pontificato di Giovanni VIII. (Roma 1880) berücksichtigt hätte. Dem Papste Nikolaus II. geschieht offenbares Unrecht, wenn mit der Stelle S. 323 seine Erwerbung der Oberlehensherrschaft von Sicilien als unrechtmäßig verdächtigt werden soll. Die Gesandten des P. Leo IX. bei Cärularius tragen wie Hergenröthers Darstellung im „Photius“ III, 730 ff. zeigt, doch nicht jene Schuld an der Befestigung des griechischen Schisma's, die ihnen K. S. 223 beilegt, und ich möchte historische Bedenken

tragen, anzunehmen, daß „das Anwachsen der Papalgewalt, deren gesteigerten Ansprüchen [!] sich das Morgenland endlich nicht mehr fügen wollte", wenn auch nicht die Hauptschuld, doch „in gewisser Beziehung der Grund der Trennung" war (341). Daß Leo IX. „den byzantinischen Hof zur Wiedererstattung der angeblichen constantinischen Schenkung aufgefordert" (323), ist nicht erwiesen. Ebenso wie Gregor II. (286) konnte mehr als ein Jahrhundert vor ihm schon Gregor I., wenn er gewollt hätte, die Byzantiner aus Rom vertreiben, und wenn K. von letzterem so hervorhebt, daß er die päpstliche Macht nicht als [weltlich] unabhängige Autorität hinterlassen" habe (235), so hätte er anderseits auch über die großartigen Kämpfe dieses Papstes gegen den Byzantinismus, die einen der schönsten Beweise der geistlichen Unabhängigkeit des Papstthumes im Alterthume bilden, einige Einzelheiten bringen müssen. — Mit seiner Angabe S. 196 über Gregors Choral, daß darin „alle Töne ohne Metrum, Tact und Rhythmus in gleichem Verhältnisse stehen" und daß ihm „die Frische und Lebendigkeit des ambrosianischen Gesanges fehle", wird er nur eine moderne falsche Vortragsweise desselben getroffen haben.

Im Uebrigen dürften die betreffenden Kapitel über den kirchlichen Cultus jener und der folgenden Zeit sowie über die Entwickelung der Kunst auch für Fachmänner lesenswerth sein und einen besondern Vorzug des Buches bilden.

Die Mittheilungen, welche K. zu Ungunsten einer Anzahl von Päpsten aus der traurigen Zeit der Streitigkeiten der Parteien in Rom und der „Unfreiheit des Papstthums" bringt, sind im Ganzen nicht zu mißbilligen. Gerade Theologiestudirenden müssen solche Dinge ganz unverhüllt vorgetragen werden. Es kommt nur auf den Ton an und auf die discrete Geltendmachung der Umstände, welche sie den angehenden Theologen in das rechte Licht rücken, und ist K. hier zuweilen zu trocken und scharf zu nennen, so will ich anderseits der besondern Aufgaben nicht vergessen, die dem mündlichen Vortrag im Unterschiede von einem Lehrbuche zuzuweisen sind.

„Die kühnen Ideale Hildebrands" (388), „Höchste Anspannung römischer Ansprüche" (381), „Todesstunde des deutschen Kaiserthums" (391). — „Nur der erbärmliche Zustand der Curie," schreibt K. S. 312, „machte es Otto dem Gr. möglich, die Idee des dominium mundi wieder aufzugreifen." Es begann im 11. Jahrh. das Werk der kirchlichen Reform. Aber in dem Streben nach Erhebung und Freimachung der Kirche ging Gregor VII. bis zu dem „Kampfe um den Principat in der christlichen Welt, den bis dahin das Kaiserthum geübt, den nun Gregor mit Berufung auf die höhere Würde der geistlichen Gewalt und die

Uebertragung aller Gewalt an Petrus [!] für den Statthalter Christi in Anspruch nahm" (325). Das ist „die Theorie von der päpstlichen Universalmonarchie" (ib.); sie kam zum Siege; denn „während Gregor unterlag, eroberten seine Ideen die Welt" (ib.), und sein Gegner Heinrich IV. „schied schuld- und bannbeladen aus dem Leben, mit dem Bewußtsein, daß mit ihm die Unabhängigkeit des Kaiserthumes zu Grabe stieg" (326). Bei Canossa, so läßt K. seinen Gewährsmann Reumont sagen, gefährdete die Kirche das „Autoritätsprincip," indem sie, dasselbe „allein für sich in Anspruch nehmend, die weltliche Macht niederwarf;" „der politische Zweck Gregors" ward erreicht durch „die tiefste Erniedrigung des Kaiserthumes" (328). Der harmlose Leser unseres Lehrbuches wundert sich dann nicht, daß „als Benedict XIII. die Feier des 1584 von Gregor XIII. canonisirten siebenten Gregor einführte, allenthalben darüber Tumulte entstanden, Fürsten, Bischöfe und Parlamente das Fest verboten" (329). Zu obigen Erfolgen kam noch, daß seit dieser Periode „die mittelalterliche Kirche ihre Regierungsgewalt in einer Weise centralisirt sah, wie frühere Jahrhunderte sie nicht gekannt hatten" (397); Innocenz II. und Innocenz III. verkündigten die „potestas directa et immediata des Papstes über alle Diöcesen der Kirche" (398); der römische Hof kennzeichnet sich fürderhin durch „das Vorwalten politischer Tendenzen" (ib.); „seit Gregor VII. wurde die mittelalterliche Kirche selbst zum Staate" (381); die bedeutendsten Personen, die Heiligen, klagen über „steigende Centralisirung und Verweltlichung der Kirche, deren [?] bedenklichste Folge wohl die war, daß sie im Vereine mit den langen Kämpfen zwischen Staat und Kirche diesseits der Alpen, namentlich in Deutschland und England, eine tiefe bald in Erbitterung und in der Reformation endlich in Flammen ausbrechende Verstimmung der Völker gegen das Papstthum und die Curie hervorrief" (398). Die Mitschuld der „Papalhoheit" an der Glaubensspaltung, so muß Jeder schließen, liegt am Tage, wenn auch „Rom nicht allein für all dies verantwortlich zu machen ist" (ib.).

Mit Innocenz III. bestieg das Papstthum „eine schwindelerregende, in der That auf die Dauer unhaltbare Höhe; man mag über die Frage, ob das Pontificat je eine solche Entwickelung hätte nehmen sollen, ob dieselbe der Menschheit und der Kirche ersprieß-

lich gewesen, verschiedener Ansicht sein, immerhin wird man gestehen müssen, daß nie ein Herrscher seine Stellung würdiger als Innocenz aufgefaßt und erfüllt hat." „Er sah die kühnsten Ideale Hildebrands in seinem Pontificat verwirklicht . ., die kaiserliche Majestät [wiederum!] vor der eigenen im Staube" (388). Innocenz IV. ging weiter und führte durch Friedrichs II. Absetzung auf dem ökumenischen Concil von Lyon „die Todesstunde des deutschen Kaiserthums herbei" (391). Gegen ihn häuft K. seine kirchlich-politischen Anklagen so, daß den Leser kaum ein anderes Gefühl als Entrüstung und Zorn überkommen kann. Dessen Pontificat ist auch die Zeit, in welcher die mittelalterliche Kirche, einmal „selbst zum Staate" geworden, „in ihrer absoluten äußern Berechtigung das altchristliche Princip der Gewissensfreiheit verließ" (381) und den „Zwang der Wahrheit durch weltliche Strafen" einführte (132), den früher die Väter ebenso wie die Päpste verworfen haben sollen!(Vgl. 132, 189, 224, 286, 446). „Es war eine natürliche Consequenz der Dinge, daß der Staat, den sie (bei der Inquisition) zu ihrem Executor gemacht, sich dann später zum Glaubensrichter aufwarf und die Freiheit der Kirche erstickte — eine Consequenz des mittelalterlichen Princips, welche das 16., 17. und 18. Jahrhundert gezogen haben" (381). Also auch von dieser Seite trägt die Kirche die Verantwortung für die Glaubensspaltung und den durch letztere erweckten Absolutismus.

Kurz vor dem nothwendig eintretenden „politischen Falle" der „Alleinherrschaft der Curie" (381) kommt Bonifatius VIII. auf den päpstlichen Thron, „eine königliche Natur, sittenrein, aber zu wenig gemildert durch priesterliche Milde und Demuth" (394). Er bezeichnet „die höchste Anspannung römischer Ansprüche" (381). Dieselben fassen sich zusammen in der „berühmten Bulle Unam Sanctam" „Es war im Grunde nichts Neues mehr, was diese Bulle aussprach; schon Gregor IX. [erst?] hatte Aehnliches in einem Schreiben vom 23. Oktober 1236 erklärt." „Die Sprache Bonifaz VIII. stimmte ganz mit der sklavischen Haltung des um die päpstliche Gunst flehenden deutschen Königs Albrecht" (396). „Die Ideale Hildebrands" (388) hatten zwar „die Welt erobert" (326); aber der Grabstein Bonifaz VIII. in St. Peter ist auch der „Denkstein des mittelalterlichen Papstthums, welches von den Mächten der Zeit mit ihm selbst begraben ward" (K. 397 mit Gregorovius).

Siegreich brach sich von da an Bahn der „zur erbitterten Opposition gegen die Alleinherrschaft der Curie getriebene ghibellinische Geist“ (381). Ueber die Bedeutung dieses „Culturgeistes“ mit seinem „Princip der Trennung des Geistlichen und Weltlichen“ (392) für die Gegenwart s. oben S. 744, 742.

Sollte Alles berichtigt werden, was der Rahmen dieser Skizze an Unrichtigkeiten, Schiefheiten und Uebertreibungen einschließt, so müßte ein Buch, keine Recension geschrieben werden. Es dürfte vor Allem auf die Frage ankommen: ob es historisch und theologisch zulässig ist, zu behaupten, die Päpste hätten im Mittelalter und weit darüber hinaus (s. u.) die „Theorie von der päpstlichen Universalmonarchie“ und von der „Uebertragung aller [auch der weltlichen] Gewalt an Petrus“ aufrecht gehalten, eine irrthümliche Lehre, welche, wenn wirklich vertreten, allerdings zu dauernder und schreiender Vergewaltigung der Staatsmacht, ja zur Verrenkung der ganzen kirchlichen Verhältnisse führen mußte. Ich glaube nicht. Wir haben ja auch von den mittelalterlichen Päpsten Aeußerungen genug, worin sie die Selbstständigkeit der weltlichen Gewalt innerhalb ihrer Sphäre anerkennen, und K. berührt selbst solche von Alexander III. (399) und Bonifaz VIII. (395). Pius IX. hat sich im 23. Satze des Syllabus mit Recht gegen jene geschichtliche Unwahrheit gewendet. Zum wenigsten aber hätte sich der Verf. für seine Auffassung doch nicht S. 341 auf den s. g. Dictatus Gregorii VII. berufen sollen, dessen Abfassung durch Gregor auch noch seit Giesebrechts Bemerkungen für die Aechtheit eine offene Frage ist, und worin der Papst nach K. („Synchron. Tabellen“ 1876 S. 62) sogar die „Heiligkeit des Papstes“ neben dessen Unfehlbarkeit und Gewalt, Fürsten abzusetzen, gelehrt hat. Auf die Frage nach der angeblichen Einführung der Lehre von der „potestas directa et immediata des Papstes über alle Diöcesen“ lasse ich mich nicht ein, da der Verf. sich hier wieder mehr insinuirend als bestimmt ausdrückt.

Es ist entschieden in Abrede zu stellen, daß die Kirche und die Päpste mit dem durch Jahrhunderte hin aufrecht erhaltenen Institut der kirchlichen Inquisition ein „altchristliches Princip verlassen“, ja eigentlich verrathen und auf den Kopf gestellt hätten. In einem Kapitel des ersten Zeitraumes, das K. „Zwang der Wahrheit durch weltliche Strafen“ überschreibt (132), und worin er weder, wie es den Theologen doch ganz geläufig ist, Getaufte von Ungetauften, noch als Historiker Väteraussprüche für gewisse Umstände von principiellen Erklärungen unterscheidet, meint er sagen zu dürfen, es sei in der älteren Zeit die Bestrafung der Häresie noch allgemein „als ebenso unsittlich wie unchristlich zurückgewiesen worden, und noch Gregor d. Gr. z. B. habe an vier Stellen diesen Zwang verworfen. Gregor spricht aber nur vom Taufzwange gegen Juden, und zwar bloß an einer der citirten Stellen, die zwei andern gehören gar nicht zur Frage der Erlaubtheit des Zwanges,

und die vierte fordert zum Einschreiten gegen die Manichäer auf. Bei aller Milde, Maßhaltung und Klugheit gegenüber wirklicher oder nur vorgeworfener Häresie (Ep. X, 36; XI, 45; I, 14. 17; VI, 16 etc.) spricht der Papst doch mit Bestimmtheit die später befolgten Grundsätze aus (Ep. V, 5. 8; I, 74 ss.; I, 16; II, 46; IV, 7. 34; VI, 65 etc.). Trotzdem findet K. wieder, wo Lucius III. 1184 die weltliche Gewalt zum Entgegenwirken gegen die Ketzerei heranzieht, „die entschiedene Entfremdung von den altchristlichen Anschauungen" (446). Wohl nur ein lapsus calami ist ebenda die Angabe, „bis zum Anfang des 13. Jahrh. habe keine weltliche Gesetzgebung das crimen haereseos mit Strafe belegt"; als unzweideutiges Eigenthum des Verf. aber erscheint die Versicherung, daß das Institut der päpstlichen Inquisition, „gegründet um die Reinheit des Glaubens zu wahren und die Kirche zu stützen, derselben im Gegentheil unendlich geschadet hat" (447). Man braucht wahrlich kein Enthusiast der Inquisition zu sein, nicht für ihre Mißgriffe die Augen zu schließen, und noch weniger in den heutigen, ganz veränderten Verhältnissen die früheren Glaubens-Tribunale zurückzuwünschen, um ebenso wie diesen Satz auch die mehrfachen sonstigen Aeußerungen des Lehrbuches über Geistesdruck und Hemmung der Bildung durch die kirchliche Inquisition für durchaus unberechtigt zu finden. Ich glaube, es hätte dem H. Verf. als katholischem Theologen nicht zur Unehre gereicht, wenn er hier, statt im Tone der in seinem Buche überflüssig oft citirten Augsburger Allg. Zeitung zu sprechen, die von Päpsten und ökumenischen Concilien anerkannten theologischen Grundlagen jener Institution billig gewürdiget und der Millionen Seelen gedacht hätte, die durch den berechtigten Schutz ganzer Länder vor der Häresie das Gut des einzig wahren Glaubens bewahrt haben. Er spricht auch von „dem tiefen Haß der Germanen gegen religiösen Zwang irgendwelcher Art"; wahrhaftig der Fürstenabsolutismus auf Seiten der protestantischen Glaubensneuerung hat wenig von solchem Haß gegen Anwendung von Zwang an den Tag gelegt. Im Süden, in Spanien besonders, sagt K. richtiger (613), erfreute sich die Inquisition bei den untern Ständen sogar einer gewissen Popularität. Bei der Frage, welchen Charakter die spanische Inquisition vom 15. Jahrh. an gehabt, stellt er, ohne sich klar zu entscheiden, die Meinung Rodrigo's u. A., welche sie als gemischtes Institut, auf geistlicher und weltlicher Gewalt zugleich beruhend, ansehen, neben diejenige von Ranke u. A., die sie einfach als Staatsanstalt bezeichnen.[1])

[1]) Zu Gunsten des Charakters der spanischen Inquisition als einer staatlichen Anstalt glaubte sich neuestens Herr Lycealprofessor Dr. Knöpfler in Passau aussprechen zu müssen. (Histor.-polit. Blätter 1882 Bd. 90 S. 325 ff.; Artikel: Zur Inquisitionsfrage). „Die deutsche Wissenschaft", sagt er, stehe in dieser Frage „mit ruhiger Ueberlegenheit dem romanischen Feuer gegenüber" (326). Nachdem er entwickelt hat, wie (nach seiner Ansicht) „erst seit der Ausbildung der

Um zu den Päpsten der Blüthezeit der Ideen Hildebrands zurückzukehren, so handelte es sich in ihren tiefgehenden Kämpfen mit den Hohenstaufen keineswegs, wie es nach K.'s Darstellung scheinen könnte, nur um

---

theokratischen Staatsidee durch Gregor VII." ein Angriff auf den Glauben, auf die Einheit der Kirche, als ein Angriff gegen Gott selbst, als ein Majestätsverbrechen und wie dieses auch der höchsten bürgerlichen Strafe, der Todesstrafe, verfallen" zu gelten angefangen, wie man aber in neuerer Zeit „allmählig wieder zu den Rechtsanschauungen (!) der früheren christlichen Jahrhunderte zurückgekehrt" sei, stellt er der Rodrigo'schen Auffassung seine Bedenken gegenüber. Seine Gründe haben mich wirklich nicht davon überzeugen können, daß Rodrigo's dreibändige Historia verdadera de la Inquisicion in Hinsicht obiger Frage eine verfehlte Arbeit zu nennen sei; es bleiben mir sowohl von historischer Seite als noch mehr in kirchenrechtlicher Beziehung gegen den Artikel manche Bedenken übrig. In eine Controverse über die Behauptungen einzutreten, welche Herr Knöpfler hiebei gegen ein früheres Referat über Rodrigo richtet, das in dieser Zeitschrift von mir veröffentlicht wurde, habe ich weder Zeit noch Lust, glaube auch, daß in dem langen Referate selbst schon die Antworten im wesentlichen enthalten sind (s. diese Zeitschr. 1879, 548—578). Jedenfalls wäre es für die Sache förderlich gewesen, wenn der H. Verf., da er sich vor Allem gegen Rodrigo wendet, dessen wichtiges Werk eingehend consultirt und sich mit seinen weitausholenden Beweisgründen bekannt gemacht hätte. Das einzige Citat aus Rodrigo, das er S. 351 bringt, findet sich bei mir S. 571, und selbst hier wäre der darauf gestützte Angriff gegen den spanischen Autor wahrscheinlich unterblieben, wenn er den Context des letzteren gelesen hätte; ich konnte natürlich in meinem Referate Rodrigo's Gründe nur theilweise oder nur sehr verkürzt wiedergeben. Daß Rodrigo mit „romanischem Feuer" geschrieben habe, wird ferner kaum Jemand, der ihn kennt, behaupten wollen. Er bewegt sich im Gegentheile, eine Anzahl von sachlichen Uebertreibungen (die ich S. 556 ff. gerügt habe) abgerechnet, mit oft ermüdender Genauigkeit in den Geleisen ruhiger objectiver Untersuchung. Nicht unerwähnt darf ich den Irrthum H. Knöpflers bezüglich eines ebenfalls bei mir sich findenden Citates aus Carena lassen. Der verehrte Gegner hebt nemlich S. 346 auf Grund desselben hervor, selbst Carena sage ja nur ut mihi videtur von seiner „falschen Anschauung", daß die Großinquisitoren durch den Papst abgesetzt werden könnten (von der praktischen Ausführbarkeit redet er übrigens nicht). Allein das ut mihi videtur hat er, und zwar in der Form certum mihi videtur, non posse dubitari, nicht bei dieser Angabe über das päpstliche Absetzungsrecht, sondern, wie mein Citat sonnenklar zeigt, bei der Folgerung, die er aus der Einsetzung der Großinquisitoren durch päpstliches Breve zieht, nemlich dieser: Supremi Inquisitores illorum regnorum sunt judices a summo pontifice specialiter delegati, eine Folgerung, von der er früher sagt: patet manifeste. Außer Frage ist ihm der kirchliche Ursprung des Hauptheiles ihrer Jurisdiction und damit der gemischte (nicht kirchliche) Charakter der spanischen Inquisition, die ihrer Idee nach auf beiden Gewalten zugleich aufgebaut sei. Und wie dieser angesehenste unter den ältern theologischen Inquisitionsschriftstellern reden ganz unbedenklich auch die übrigen, die er anführt. Ranke in Berlin hat natürlich diese Quellen der historisch-theologischen Tradition außer Acht gelassen

die Abwehr eines Angriffes der Kaiser gegen „die traditionelle Politik des Papstthums, wie selbe sich seit Gregor VII. ausgebildet hatte“ (380), oder gegen eine bloß historisch gewordene „von der Christenheit ziemlich anerkannte Suprematie der Kirche“ (382); es galt vielmehr die Ueberwindung eines auch auf kirchlichem Gebiet zur Herrschaft strebenden Cäsarianismus. „Die Bedingungen, unter welchen Otto IV. von Innocenz III. zum Kaiser gekrönt wurde, sind keineswegs ein klarer Beweis, daß damals „die Majestät des Reiches schon tief gesunken war“ (385); die frei übernommenen Schwüre, welche ebenso später von Friedrich II. geleistet wurden, sind, wie schon der Auszug bei Hefele Concgesch. V, 720 zeigt, nur eine Anerkennung ganz unzweifelhafter Rechte, eine Versicherung der kirchlichen Ergebenheit gegen den Papst u. s. w. Das Institut der Legationen und Nuntiaturen ist nicht ein „früher kaum bekanntes“ zu nennen (397); vielmehr zeigt schon das Pontificat Gregors des Großen dieses Institut in hoher Entwickelung, und es war schon damals durch dasselbe „das Aufsichtsrecht des Papstes unmittelbar und praktisch bedeutend“ (ib.). Es war kein „Vasalleneid“ was den Metropoliten vom Papste seit dem 11. Jahrh., wie der Verf. sagt, aufgelegt wurde (399); es war vielmehr der gewöhnliche Eid der kirchlichen Treue, wie aus Cap. Significasti 4. De electione et electi potestate, Lib. I. tit. VI (Jaffé nr. 4851) und der Erläuterung der kirchenrechtlichen Begriffe bei Phillips (II, 182 ff.: Angelobung der Obedienz) hervorgeht; die Verhältnisse innerhalb des Kirchenstaates ließen allerdings Modificationen zu. Nicht Innocenz IV., der verfolgte, aus Italien nach Frankreich gehetzte Papst „hat den Keim zu der schmachvollen Abhängigkeit des Papstthums von Frankreich gelegt, wie sie das 14. Jahrhundert erlebte“ (392); vielmehr hat die ghibellinische Partei, die den Boden Italiens unterwühlte, den Hauptheil der Schuld; sie hat die Herrschaft der von den Päpsten zu nothwendigem Schutze herbeigerufenen Anjou's in Unteritalien und das Avignoner Exil indirect vorbereitet. Kaiser Friedrich II. hatte keinen Grund zu der

---

Während man bei uns erst allmählig wieder ihre Anschauungen wenigstens würdigt, sind dieselben bei den katholischen Romanen im Allgemeinen stets richtiger beurtheilt worden. Der Dominikaner P. J. Monsabré wird in seinen ausgezeichneten Conferenzen (1882 S. 214. ff.) den kirchenfeindlichen Anklagen gegen die spanische Inquisition gerecht, ohne irgend daran zu denken, auf einen rein staatlichen Charakter derselben recurriren zu müssen. Das später immer mehr hervorgetretene Uebergewicht des Staatsabsolutismus hebt aber auch er nach Gebühr hervor.

Herr Dr. Knöpfler sagt S. 327: Der Ansicht Rodrigo's „scheinen auch die Jesuiten in Innsbruck beitreten zu wollen“. Jeder größere Beitrag der vorliegenden Zeitschrift (und so auch obige Besprechung Rodrigo's) ist vom Namen seines Verfassers persönlich unterzeichnet. Es hätte diese Einrichtung keinen Sinn, wenn alle von den Verfassern ausgesprochenen Ansichten und Urtheile zumal über historische Dinge den hiesigen Jesuiten, welche Mitarbeiter sind, oder gar den „Jesuiten in Innsbruck“ überhaupt zugeschrieben werden dürften.

„tiefen Erbitterung" gegen die Päpste, welche ihn nach K. in Folge des Verhaltens Innocenz III. beherrschte (386), auch waren seine Spöttereien gegen Christliches, seine Unsittlichkeiten, und zahlreichen Treubrüche, sein Absolutismus und seine Grausamkeit (letztere hervortretend, schon ehe er durch die „Unversöhnlichkeit" eines Innocenz IV. „zum Aeußersten gereizt" (391) war), nicht zu verkleinern; vielmehr hätte bei dem überreichen Material der neuen Publicationen, das durchgehends immer mehr gegen ihn zeugt, mit größerer Festigkeit gegen die ihm günstige Tendenz einseitiger moderner Geschichtsforschung Front gemacht werden müssen. Bei Nikolaus III. ist, wie die jüngsten Erörterungen über die Sicilianische Vesper gezeigt haben, auch das „vielleicht" bei der Angabe zu viel, daß Procida die Verschwörung im Einverständniß mit ihm vorbereitet habe (393). Bei Paschal II. durfte es nicht heißen, er habe auf „der Lateransynode seine Rechtgläubigkeit versichern müssen", als hätte ihn diese mit „der christlichen Welt" zur Rede gestellt und ihm Verantwortung aufgelegt (331). Man lese die Acten bei Mansi XXI, 50, wo der Papst spontan seine verkehrte Concession an Heinrich V. zurücknimmt und die Versammelten mit der Verbesserung des Schrittes selbst beauftragt (Correctionis modum fratrum, qui convenerunt, consilio judicioque constituo).

Man erlaube mir im Speciellen noch folgende Bemerkung. Eine gewisse gehobene Ausdrucksweise, die öfter vorkommt, hätte der H. Verf. besser bei der Darstellung großer Momente, die den Studirenden für das Wirken der Kirche begeistern, in Anwendung gebracht, statt nach ihr zu greifen bei Ereignissen, die nach seiner Ansicht ein ungünstiges Licht auf die Päpste werfen. Jene Momente treten überhaupt allzuviel zurück. Beim Untergange des staufischen Hauses hätte es so nahe gelegen, mit einem Worte wenigstens auf das in der furchtbaren Katastrophe ausgeprägte Gottesgericht über die Angreifer der Nachfolger Petri hinzudeuten; statt dessen läßt K. mit dem Tode des „schuldlosen Jünglings" Konradin [dessen frühere Excommunication keine unrechtmäßige war] „das Haus der Hohenstaufen erlöschen", „verklärt in seinem Untergange durch dessen tragischen Tod". „Die Spur des Geschlechtes", setzt er bei, „verlor sich, aber der Culturgeist, an dem es gearbeitet, das Princip der Trennung des Geistlichen und Weltlichen, das es freilich oft in unklarer und verkehrter Weise vertreten, der ghibellinische Gedanke der politischen Monarchie überlebte den Sturz des Hauses und des Kaiserthums" (392). „Drei Tage stand Deutschlands König", sagt der Verf. mit rhetorischer Inversion bei der Canossascene (327), „im Bußhemde, ohne vorgelassen zu werden, ohne Speise zu nehmen, in der bittersten Kälte im Vorhofe der Gräfin". Die ernüchternden Bemerkungen Hefele's (Conciliengesch. V, 85) und des Protestanten Floto (Heinrich IV. Bd. II, 129) sind nicht verwendet. „Erst nachdem Rom den Fluch von der mehr als einmal aus dem Grabe gerissenen vom Volke aber verehrten Leiche Heinrichs IV. weggenommen", „ging der letzte Wunsch des Königs, in dem von ihm in herrlichster Weise vollendeten Kaiserdome zu

Speyer beigesetzt zu werden, in Erfüllung" (330); die kanonischen Bestimmungen über die Bestattung Excommunicirter sind wieder nicht erwähnt. Auch Gregor IX. spricht in „seiner heftigen Gemüthsart" „zornentflammt" [der achtzigjährige, heiligmäßige Greis] „den Bannfluch über Kaiser Friedrich II." (389). „Vergebens sprach Martin IV. den Bann über die Sicilianer aus; der Fluch zerschellte an dem Grimm der mißhandelten Nation" (393). Bonifatius VIII. „der Kerkermeister Cölestin V." „verfolgte die Häupter der stolzen Colonna's [die die Einheit des Papstthums gefährdeten,] mit seinem Banne durch ganz Europa" (395). — Bei den Angaben über die Zersetzung des griechischen Reiches drängt sich unwillkürlich der Gedanke an das Loos der vom Baum der Kirche getrennten Zweige auf; K. bietet einen nur theilweisen Ersatz für die Unterlassung dieses Hinweises, indem er S. 522 als geistiges Ergebniß der Geschichte des ausgehenden Byzantinismus anführt: „Mit dem schlagenden Erweise, daß das Wohl der Kirche und das Heil des Volkes nicht auf dem Boden der Knechtschaft gedeihen kann, nimmt Byzanz von der Welt- und Kirchengeschichte Abschied". Vorher hatte er geäußert: Unter einem Papste wie Innocenz III. „konnte Byzanz nicht daran denken, das im Abendlande angestrebte System päpstlicher Weltherrschaft sich gefallen zu lassen" (344).

Während so mehrfach hervortritt, daß die „Papalhoheit" von den schlimmsten Folgen begleitet war, findet K. doch anderseits, daß die „in dem Verhältniß des Papstthums zu dem Körper der Kirche vorgegangene Veränderung" neben manchen Uebeln auch vieles Gute wirkte. Die centralisirenden Institutionen des mittelalterlichen Papstthumes „unterhielten den Umlauf geistiger Säfte in dem ungeheuren Organismus der Christenheit, sie stellten in einzelnen fast ersterbenden Gliedern das Leben durch engere Verbindung mit dem Haupte und Herzen wieder her . . Ohne das Papstthum in seiner mittelalterlichen Ausbildung würde die Kirche im Sturme der Elemente versunken, von dem Gewicht der fürstlichen Gewalt und der Schwerkraft der auseinanderstrebenden Völker zerrissen und zertreten worden sein" (398); Bemerkungen, welche kaum zutreffender sein könnten. Allerdings, die Vorsehung wußte, wie allein die Aufgabe der Kirche gegenüber den ungebändigten Freiheitsbestrebungen der Völker und den gefährlichen Herrschgelüsten der Fürsten im Mittelalter zu lösen sei; die Papsthoheit war nicht bloß „kein Ergebniß einer Täuschung", „kein mühsam erkämpfter Preis der Anmaßung", wie K. an der nemlichen Stelle entschieden betont, sie verdient auch sicherlich nicht die Klagen, die er oben und später unten wieder in einigem Widerspruch mit sich selbst gegen sie erhebt.

„Bekämpfung der mittelalterlich-curialistischen Anschauung vom Papstthum" (474); „Aufrechthaltung der gregorianischen Theorie", besonders durch den hl. Pius V. (599) und Ausbildung des „modernen Ka-

tholicismus" (617). — „Der Sturz des Imperiums", heißt es bei K. über die Zeit nach Bonifaz VIII., „erschütterte auch die Grundlagen der päpstlichen Weltherrschaft" (381); „das Papstthum gerieth in die Vasallenschaft Frankreichs" (462), und „das deutsche Reich, seit es den Papst in den Banden französischer Politik erblickte, sagte sich feierlich von jeder politischen (!) Abhängigkeit von Rom los" (463). Das Avignoner Exil und noch mehr die Zeit des Schismas thaten, was K. richtig darstellt, dem Ansehen des Papstthums empfindlichen Eintrag; sie riefen zugleich eine gewisse „Reaction gegen die Verweltlichung der Kirche" hervor (494 Ueberschrift), bei der der Verfasser zu bemerken nicht unterläßt: die „starke Sprache", welche „die beiden großen Seherinnen des 14. Jahrh." und später der heil. Vincenz Ferrer an die Päpste richten, sei doch ein Beweis, daß [das Folgende v. K. unterstrichen] „das Papstthum jener Zeit noch groß und freisinnig genug war", um solchen Tadel von Heiligen zu ertragen (494). Von der Constanzer Synode läßt er (474) einen Gewährsmann mittheilen, sie habe „den berühmten Satz von der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst feierlich ausgesprochen [s. dagegen K. S. 475] und damit Veranlassung zu einer Controverse gegeben, welche jetzt (1869) noch nicht erloschen ist". Sie war längst genügend entschieden. Die Unklarheit vorstehender Ausdrücke über den Concilsspruch beseitigt zwar der Context, aber was K. von der „Anerkennung und Bestätigung der Constanzer Beschlüsse" durch Eugen IV. und von dessen Bulla salvatoria schreibt (479), bedürfte gleichfalls noch der Berichtigung. — Es kamen jetzt Zeiten, in denen „das Haupt den Kampf um seine Existenz und die Rechte des Papstthums" gegenüber innern Strömungen aufnehmen mußte, ein Kampf der ihm, wie K. sehr wahr sagt, „um so mehr Lust und Muße zur Reform der Kirche benahm, je weniger einzelne Träger der päpstlichen Gewalt in dieser Periode (Ende des 15. Jahrh.) durch Kraft und Adel der Gesinnung sich auszeichneten" (463).

Einseitig scheint mir hier K.'s Schilderung der Stellung der Päpste zum Humanismus und seine Auffassung des letzteren, welche das Gute und Anerkennenswerthe, besonders auch des Humanismus in Deutschland, zu wenig von dem Schlimmen sondert. Vom Gegensatz der Renaissance zur Scholastik heißt es gar: „Die

innerlich aufgelöste verrottete Scholastik des 15. Jahrh. vermochte vor dem neuen Geistesfrühling nicht zu bestehen" (530); sehr verrottet wäre sie freilich gewesen, wenn, wie K. 503 versichert, „der Nominalismus . ., in seinen Consequenzen unzweifelhaft zur Häresie führend, gleichwol durch Wilhelm Occam in den Schulen [allen?] zur Herrschaft gelangte" (503). — Es kommt der Sturm des abendländischen Glaubensabfalles, und siehe da, die „alte Schutzmacht der Kirche, das deutsche Kaiserthum" besitzt nicht mehr genug Widerstandskraft; es ist „nicht ohne Schuld Derer, die seiner am meisten beburften, längst geschwächt und niedergeworfen" (585); als ob die Schwächung der Reichsmacht nicht ganz anderswo, zumal in der durch die Hohenstaufen selbst zur Zeit ihrer Kirchenkämpfe beförderten Entwicklung der deutschen Fürstenhoheit ihren Grund hätte. „Der unablässigen Forderung eines allgemeinen freien Concils" seitens des Kaisers „hatte Clemens VII. nie entsprochen", sagt K.; aber des Papstes Gründe werden von ihm nicht angegeben. „Die Zusammenberufung eines Concils nach Mantua 1533 war mit der Bedingung der reinen Unterwerfung der Protestanten verbunden"; so wird ohne die nothwendige Erklärung fortgefahren (556). Beim Trienter Concil heißt es: „Paul IV. setzte die Erhaltung des römischen Hofes in seiner damaligen Gestalt durch" (609); daß er sich nicht durch das Concil unfreiwillige Reformen auflegen zu lassen brauchte, und daß er freiwillige mit Hülfe des hl. Karl Borromäus unternahm, wird übergangen. Am verhängnißvollsten aber war es nach K., daß „gegenüber dem Abfalle einer halben Welt das Papstthum des 16. Jahrh. auf die Ideale Gregor VII. und Innocenz III. zurückgriff und in der Renaissance derselben seine und der Kirche Rettung suchte" (536). Und doch „entfernte sich der Zeitgeist von den Anschauungen des Mittelalters" (ib.); „der Zug der Zeit" ging auf „Trennung des Weltlichen vom Geistlichen, auf Ablösung des politischen, profanwissenschaftlichen und bürgerlichen Elementes von der Herrschaft des kirchlich-theologischen Princips" (523, s. oben S. 744).

Der heil. Pius V. verkündigte die „Anschauungen der Curie", indem er sich, wie schon sein zweiter Vorgänger Paul IV., „die plenitudo potestatis [spiritualis!] super gentes et regna beilegte", die „Herrschaft über alle Völker und Reiche" sagt K. 598.

Die berühmte Bulle In coena Domini sollte „diese Grundsätze möglichst eindringlich machen“, sie wurde in der „ganzen Christenheit verkündigt“, aber kein Wunder, daß sie „auf den Einspruch aller Fürsten stieß“ (599). Verständlicher werden nun auch die Gegenbewegungen gegen den Primat seitens des Gallikanismus, Jansenismus, Febronianismus; denn „die Zusammenfassung jeder kirchlichen wie jeder weltlichen Gewalt [!] in der Hand des Papstes“ (617), auf welche man hinsteuerte, „die Centralisation der kirchlichen Gewalten, unternommen zur Rettung und Zusammenhaltung des ungeheuern auf allen Punkten bedrohten Organismus [eine dankenswerthe nachträgliche Aufklärung], ward von Vielen zu schwer empfunden: die alten auf den Concilien zu Constanz und Basel vertretenen Anschauungen traten von Neuem auf und fanden jetzt williges Gehör bei den Staatsregierungen“ (648). „Es fehlte nicht an geistreichen und wohlmeinenden Theologen“, und zu diesen rechnet K. hier in erster Linie Febronius“, welche dieser Richtung (die aber „die Kirche zur Magd des Staates“ herabwürdigen wollte, ib.) das Wort redeten, da die straffe Centralisation in der Kirche und deren stellenweiser Mißbrauch sie erschreckte; aber indem sie die Kirche auf den Zustand der ersten Jahrhunderte zurückführen zu müssen vermeinten, übersahen sie, daß das Rad der Zeit sich nicht umwenden, daß tausend Jahre aus dem Leben der Kirche sich nicht ausstreichen lassen“ (649).

Daß diese tausend Jahre in ihren Ergebnissen verfehlt gewesen, will K. sicherlich nicht sagen; aber die Ausdrucksweise, die uns durch das ganze Buch hin begegnet ist, kann doch bei unbesonnenen, oppositionslustigen Studirenden leicht einen Eindruck hervorrufen, welcher dem H. Verfasser sehr mißfällig sein müßte. Man denke doch an die hundert andern Wege, auf denen der Zeitgeist mit seiner Kritik gegen Kirchliches den Zugang zur Jugend zu finden weiß. Ob da das vielerlei Gute, welches K., theils einlenkend und sich selbst berichtigend, theils ohne solchen Zusammenhang, allerdings einfließen läßt, wohl im Stande sein wird, überall die Wirkung jener meist in bestechender Sprache hingeworfenen Behauptungen, die man gehört hat, zu paralysiren?

Bezüglich der Päpste am Ausgang des Mittelalters und Beginn der neuen Zeit läßt der H. Verf. zweierlei zu sehr außer Acht. Er übersieht bei den zahlreichen Beschwerden, mit denen er obige Sätze erweitert, daß in vielen Fällen die Päpste nur geistliche Vollmachten, die direct im Primate liegen, in Anspruch nahmen, wo er ihnen weltliche Forderungen

beilegt. Sodann aber, und dieser Umstand dient wohl noch mehr zur Orientirung über seine Vorwürfe, scheint er zu vergessen, daß die Päpste die Pflicht hatten, selbst auch accidentelle Hoheitsrechte, welche legitime historische Entwickelung ihnen beilegt, so lange als es nur anging, festzuhalten. Man könnte hiefür schon geltend machen, daß ein Preisgeben von Vorrechten unter gewöhnlichen Umständen in allen bloß menschlichen Verhältnissen jedem Besitzer derselben, der sie zu vererben hat, unstatthaft erscheint. Beim Statthalter Christi kommt aber hinzu, daß es ihm obliegt, seinen Einfluß zum Besten der übernatürlichen Ziele der Kirche soweit geltend zu machen, wie er nur immer zu reichen vermag. Ermöglichten also jene alten Hoheitsrechte dem Papste ein umfassendes Wirken in der damaligen Gesellschaft, so konnten und durften dieselben ohne dringende Noth nicht daran gegeben werden. Ob einzelne Päpste diese Noth zu spät erkannten, darüber haben wir hier nicht zu handeln.

In der Darstellung der Glaubensspaltung des 16. Jahrh. dürfte K. bei aller Entschiedenheit in der Verurtheilung der Neuerung doch sich einer zu sehr prononcirten Zurückhaltung, einer verkehrt aufgefaßten Objectivität beflissen haben, eine Manier, die wohl ebenso viel gegen sich hat, wie einseitige Uebertreibung zu Gunsten der Kirche oder Ungunsten der Gegner. Warum vor Theologiestudirenden Dinge verschwiegen werden sollen wie die Unsittlichkeiten Calvins, das heimtückische Treiben Luthers beim Augsburger Reichstage, sein Verhalten nach der Doppelehe Philipps, sein frühes Bündniß mit den innern Reichsfeinden u. s. w., dann die grellen Schattenseiten im Charakter der s. g. jungfräulichen Elisabeth v. England, statt deren K. die üblen Folgen der gregorianischen Ideen Pius' V. in England hervorhebt, die Schleichwege zur Einführung des Protestantismus mittelst des Laienkelches, dessen Verweigerung durch die Päpste K. einseitig aufzufassen scheint, die wahre Natur der gravamina nationis germanicae, welche in zu vortheilhaftes Licht gestellt, nicht aber theologisch nach Gebühr beurtheilt erscheinen, und vieles Aehnliche, das sieht man in der That nicht ein; ebenso wenig auf der anderen Seite, warum K. bei Melanchthon von „unstreitig freiem Geiste" spricht, mit dem derselbe die Loci communes geschrieben hätte (553), und bei Luther (569) von „einem tiefreligiösen Gefühl, das unablässig nach Befriedigung rang, einer offenen [vielleicht aufrichtigen? vgl. die Briefe] Seele voll Großartigkeit und Kraft" [oder besser stürmischer Gereiztheit]. Es war mit der deutschen Nation doch nicht so weit, daß wörtlich zu nehmen wäre, was kaum in einem beschränkten Sinne und nur von einem Theil der Deutschen gesagt werden kann: in Luther habe „die Nation mit ihren Klagen und Forderungen einen Sprecher gefunden, dem sie vertrauensvoll sich hingab, in dem sie ihr eigenes Ich verkörpert sah" (546). Wenn der Verf. auf die Arbeiten von Janssen sehr wenig Gewicht legen will, so ist das seine Sache; er führt dessen Geschichte des deutschen Volkes weder bei der ausführlichen Literatur unter „Reformation" S. 544 an, noch bei den Schriften über Luther S. 546, sondern erst in dem Winkel

bei dem Bauernkriege; in seiner Darstellung der religiösen und socialen Zustände der Vorepoche und der Zeit der Glaubenskämpfe hat sich aber diese Vernachlässigung sichtbar gerächt.

Der Jesuitenorden widmete sich dem Kampfe gegen den Protestantismus, aber auch nach K. der Förderung „des modernen Katholicismus, wie ihn das Papstthum des 16. Jahrh. auffaßte und wollte"; diesen Katholicismus haben die Jesuiten „treu verkörpert" (617). Sie haben „die Zusammenfassung jeder kirchlichen wie jeder weltlichen Gewalt in der Hand des Papstes erstrebt" (617); sie haben sogar „auf die Theorien des 13. Jahrh. zurückgegriffen, um einerseits die päpstliche Gewalt als möglichst unbeschränkt, anderseits dieser gegenüber die fürstliche Macht als möglichst begrenzt erscheinen zu lassen" (602). Bellarmin hat gelehrt [was ihm und einem halbwegs gebildeten Theologen seit seiner Zeit niemals einfiel], „die Priesterschaft habe ihren Fürsten, der ihr nicht bloß in allen geistlichen, sondern auch in weltlichen Angelegenheiten befehle, unmöglich könne sie noch einen besondern weltlichen Obern anerkennen" (601). „In kurzer Zeit lernten die Mitglieder des Jesuitenordens (im 16. Jahrh.) in alle Fugen der Staats- und Kirchenverfassung thätigst eingreifen" (617). In der Gegenwart ist der Orden als „das Hauptorgan des Krieges gegen den modernen Staat angeklagt" (714). — Es braucht einem Studirenden der Theologie nicht viele ‚nationale Erziehung' am Gymnasium beigebracht zu sein, daß er unter der Einwirkung der ganzen Darstellung unseres Lehrbuches diese Anklage für begründet hält. Oder sollen vielleicht die nachstehend erwähnten Eigenthümlichkeiten des Buches ihn hieran hindern?

Bei der Behandlung der Ordensgeschichte zeigt sich nemlich K. absolut von der Idee der „Macht", des „Einflusses", der „Gewalt", der „Allmacht", der „Herrschaft" der Jesuiten in der Kirche und den ehemaligen katholischen Staaten eingenommen; statt daß er mit historischer Ruhe von dem spräche, was doch gottlob von jedem billigen Feinde als Gegenstand ihrer Bemühungen bezeichnet wird, Vertheidigung der Interessen Gottes und Rettung der Seelen durch Predigt, Schule, Missionen bei den Heiden u. s. w., führt er dem Leser immer und immer jene Vorstellung vor. „Der General spiegelte in seiner Gewalt die päpstliche Macht ab" (619).

In Portugal wurden die Jesuiten bald „allmächtig", weniger allmächtig waren sie lange in Spanien (617); aber auch dort steigerte sich dann „die Macht des Ordens auf's höchste" (623). In Frankreich war es so weit, daß Heinrich IV. „die Jesuiten, wie Sully berichtet, lieber gebrauchen als gegen sich gebraucht sehen wollte" (621), und in Rom kam es dahin, daß der Papst selbst, Clemens VIII., sich vor ihnen fürchtete (s. S. 621 das Citat über Vorgänge beim Gnadenstreit aus Serry, dessen Werk Schneemann mit Recht charakterisirt als „über und über mit Unwahrheiten, Verdächtigungen, Entstellungen verbrämt" (Controv. de gratia p. 345). Ich verschone den Leser mit andern Stellen über die Jesuitenallmacht und verweise nur noch auf die sehr effectvolle S. 736, wo es heißt, daß „blutige Verfolgungen der Geistlichen (in Neugranada) vielfach wechseln mit fast unbeschränkter Herrschaft der Jesuiten"; und auf zwei andere eigentlich traurige Stellen über den Culturkampf, wo es auf ein katholisches Gemüth, das die Schädigung der geistlichen Verrichtungen für die Kirche und die Seelen zu schätzen weiß, einen peinlichen Eindruck macht, bei der Erwähnung der „Verbannung der Gesellschaft aus dem deutschen Reiche und der Aufhebung der Klöster in Italien" in dem Jesuitenkapitel nur das zu hören, daß dadurch „die Macht des Ordens schwer getroffen wurde", und bei Gelegenheit der französischen Gesetze gegen die Orden nur zu hören, daß durch selbe „der ungeheure Einfluß, welchen die Orden, besonders die Jesuiten, auf die Erziehung der Jugend besaßen, beseitigt wurde" (700). Derjenige Leser freilich, welcher der obigen Charakteristik der Ordenstendenzen Glauben geschenkt hat, mag sich durch diese Mittheilungen beruhigt fühlen. Ich brauche selbst kein anderes Wort zu verlieren, als daß ich aus eigenster Kenntniß dem hochwürdigen Herrn Verf. versichere, er habe vollständig Recht mit einer andern Stelle, die aus dem eigenthümlichen Zwielicht seiner Darstellung S. 617 hervortritt: „Die Stiftung des h. Ignatius strebte die Herrschaft Christi über die Erde auszubreiten: das war ihr Ziel wie das der übrigen Orden und der gesammten Kirche."

Herr K. macht bezüglich seiner „historischen" Anklagen gegen die Jesuiten einem Recensenten die Mühe bei den Gegenbemerkungen leicht. Die nur zu deutlich hervortretende Tendenz des Verf. und der Charakter seiner schillernden Feder erweckt manche Zweifel von

selber, wenn auch nicht eine wirklich allzu große Zahl von Flüchtigkeiten und Verstößen, woraus unten eine Probenauswahl, bei seinen Angaben über den Orden hinzutreten würden.

Der Recensent braucht sich also nicht sonderlich anzustrengen, um z. B. zu zeigen, daß nicht die Jesuiten schuld sind an dem politischen Unglück verschiedener Länder wie Polen, Portugal und Schottland, welches von K. nicht undeutlich auf ihre Rechnung gesetzt wird (S. 622), oder an einem angeblich „langen Zwist mit allen ältern Orden" im 17. Jh., den der Verf. ihrem Bemühen, nach dem Restitutionsedict deren frühere [?] Güter zu erlangen, imputirt (621); noch weniger braucht er weit auszuholen, um zu zeigen, warum denn eigentlich der Jansenismus alle diejenigen sammelte, „die den von den Jesuiten vertretenen Principien und der durch diese vorzugsweise geförderten inneren Gestaltung der Kirche [!] abhold waren", oder warum der Molinismus der Jesuiten und ihre Anschauungen über Moral ein anderes Urtheil verdienen, als das bei dem Verfasser zwischen den Zeilen durchblickende. Kraus sagt: „Das Buch des Jansenius ‚Augustinus' richtete seine Spitze gegen den Molinismus und die Anschauungen der Jesuiten" (658); ein Satz, neben dem zum Glücke anderweitige richtige Angaben über die Häresie der Jansenisten einherlaufen; aber die „tiefe Antipathie gegen die Jesuiten" soll doch „den Umstand erklären, daß fast Alles [!], was Frankreich von Geist und Gelehrsamkeit besaß, ihm zufiel"; „aus dieser Antipathie schöpfte der Jansenismus seine geistige Kraft" (658).

Der Herr Verf. führt aus dem Aufhebungsbreve Clemens' XIV., das unter dem Zwange unheilvoller Einflüsse erlassen war (compulsus feci K. 667), dem Studirenden die Beschwerden gegen den Jesuitenorden vor, aber er übergeht die frei und auf bestes Wissen hin abgegebenen Erklärungen von dessen Vorgänger Clemens XIII. für den Orden, welche jenen zum Theil contradictorisch entgegengesetzt sind. K. schreibt: „Das 18. Jh. sah die Kraft des Ordens erlahmen", und er bringt dafür den merkwürdigen Beweis, daß die Jesuiten „kein einziges originales und wirksames Buch zu ihrer Vertheidigung hervorbrachten" (665); aber er übersieht die durch ihren einfachen Wahrheitsgehalt, wenn auch nicht durch pikante Schöngeisterei à la Pascal schlagenden Vertheidigungsschriften der Jesuiten; er übersieht vor Allem das den Ordensmitgliedern zu jeder Zeit genügend erschienene Gegenzeugniß ihres vor Allen offenkundigen Lebens und Wirkens. In Frankreich wie in den übrigen Ländern erhoben Andere, vor Allem der Episcopat für sie ihre Stimme. „Das Lehramt, welches die Jesuiten in unsern Diöcesen verwalten", schrieben die französischen Bischöfe i. J 1761, „ist eine öffentliche Sache; Leute aller Gattungen und Stände sind Zeugen dessen, was sie lehren; man soll nur diejenigen fragen, welche in ihren Schulen gebildet wurden, welche ihre seelsorglichen Arbeiten, ihre Congregationen und Exercitien durch eigene Anschauung kennen; wir sind versichert daß nicht ein einziger sich findet, der gerichtlich bezeugen könnte, er hätte

eine der angeblich dem Staatswohl zuwiderlaufenden Lehren gehört". Diesem Hinweise (und nur darum führe ich ihn an) entspricht es nicht ganz, wenn Herr K. den angehenden Theologen unter der Literatur über die Jesuiten Schriften wie diejenigen der Altkatholiken Joh. Huber, Zirngiebl, Friedrich und v. Druffel, die Augsb. Allg. Zeitung und die Sybel'sche Historische Zeitschrift anführt (zu schweigen von der sorgsam registrirten altprotestantischen Maculatur). „In Schmähschriften" sagen obige Bischöfe, „darf die Richtschnur des Urtheils über den Orden, und das was ihn angeht, durchaus nicht gesucht werden." [1])

Doch weiter, K. sagt von der infamen Conspiration der bourbonischen Staatsmänner: „Sie gingen darauf aus, das Staatswesen von der Kirche absolut frei zu machen" (665) [allerdings einfach durch Vernichtung der letzteren]; aber er bezeichnet kaum und brandmarkt nicht die abscheulichen Verläumdungen und Grausamkeiten, die sie sich gegen unschuldige Ordensmänner dabei zu Schulden kommen ließen; daß sie dem Katholicismus „gram" und sehr widerwillig waren, damit ist nicht genug gesagt. Der Verf. führt dem Leser wiederholt aus verschiedenen Ländern Anklagen vor, die gegen die Jesuiten erhoben waren; aber er erfüllt den ganz berechtigten Wunsch desselben nicht, zu erfahren, ob denn diese Anklagen bewiesen wurden (625, 632, 656, 665). Er verdächtigt S. 667 (mit Theiner) die Berufung der Jesuiten in Rußland auf „die mündliche Zustimmung Pius VI. i. J. 1782 [sic]" zu ihrer Weiterexistenz, indem diese Zustimmung mit den Breven von 1783 in Widerspruch stehe (s. hiergegen unten die ‚Bemerkung': Zur Gesch. der Ges. Jesu in Weißrußland); aber er versäumt es, die andern Rechtfertigungsgründe jenes Fortbestehens der Jesuiten in Rußland darzulegen.

Uebrigens ist es unrichtig, um nach den Verschweigungen auch Muster von Verstößen wenigstens im Fluge zu berühren, daß der (alte) „Orden mit Privilegien ausgestattet ward, wie kein anderer vor oder nach ihm" (620; s. den Beweis in dem vielberufenen Hirtenschreiben des Eb. Beaumont von Paris vom 28. October 1763, I n. 30); ebenso ist es unrichtig, daß der Jesuit Druzbicki den „Cult des hl. Herzens Jesu zuerst aufgebracht" habe (739; man denke doch an Suso, Gertrud, Ludolf von

---

[1]) Wenn auch K. die meisten der oben genannten Schriften unter der Ueberschrift „Gegen den Orden" einreiht, so läßt sich doch an sich Manches wider die auch sonst von ihm befolgte Methode sagen, in einem Lehrbuche für Anfänger der gegnerischen Literatur einen so ausgiebigen Platz einzuräumen. Zum wenigsten ist damit dann doch manch drückender Ballast in die sonst so leichte Darstellung gekommen. Beim Vaticanischen Concil beispielsweise erscheinen Schriften angeführt wie die Pamphlete von Quirinus und von Pomponio Leto, die berüchtigten Concilsbriefe der A. A. Z., ferner „Wie es auf dem Concil zugeht", die Schriften von Friedrich, Acton, J. Wallon u. s. w. In den Literaturangaben für „Staat und Kirche" (282, 309) erscheinen verschiedene Protestanten und Altkatholiken, aber nicht einmal Hergenröther und Bianchi.

Sachsen, Canisius, Eudes); ferner daß des [heiligmäßigen] P. Nobili Getaufte trotz seines „Rühmens" mit nahezu 100,000 Bekehrungen in Indien, wo er sich „als Brahman einführte, schwerlich mehr als ein Amalgam von Christenthum und Buddhism geglaubt" hätten (629; Vgl. Bertrand, La Mission du Maduré d'après des docum. inédits und den Auszug daraus in den „Kathol. Miss." Jhg. 1875 S. 13 ff., wo auch Berichtigungen zu K.'s Angaben über die Streitfrage wegen d. malabarischen Gebräuche). Bei der Beschreibung der Einrichtung des Ordens heißt es irrthümlicher Weise, die Professen hätten „unter einem Präses gewohnt", sie pflegten [alle?] „das vierte Gelübde" abzulegen, die Zahl der Assistenten des Generals sei zwei gewesen, und die Obern von ihm [einfachhin?] auf drei Jahre ernannt worden (619; vgl. 626), Angaben, welche der Verfasser kaum gemacht haben würde, hätte er sich im Institutum selbst über den Orden unterrichtet; über die Zahl der Assistenten z. B. (mindestens 4) wird fast in jeder der älteren Generalcongregationen gehandelt. — Der hl. Ignatius wurde nicht durch die Bekanntschaft mit den Theatinern 1537 „bestimmt, einen Verein regulärer Kleriker aus den Seinen zu machen"; er hat auch letztere 1534 nicht im Gegensatze hiezu die „Mönchsgelübde" ablegen lassen; er trieb ferner nicht zu Paris während seiner Studienzeit „Grammatik", die er schon absolvirt hatte. K. erwähnt nicht das in der Geschichte des Heiligen so bedeutungsvolle Buß- und Gebetsleben desselben in der Höhle bei Manresa, nur die im dortigen Dominikanerkloster zugebrachten Tage. Ganz unerwiesen ist seine Angabe über die Entstehung der Exercitien des Heiligen, „denen er sich in Manresa [bei den Dominikanern?] unterworfen". Druffel hatte schon das Projekt des hl. Ignatius zur Bekämpfung der ungläubigen mohammedanischen Macht gehässig mißdeutet, als habe derselbe damit Karl V. gewinnen wollen (s. diese Zeitschr. 1882, 383). Herr K. geht weiter und stellt, ohne das großartige Projekt zu nennen, die nackte Anklage hin, „Karl V., der ihm nie hold war, suchte er durch den Vorschlag einer allgemeinen Besteuerung bez. theilweisen Confiscation von Kloster- und Kirchengütern zu gewinnen" (619). Er redet von „politischer Geschmeidigkeit" des Heiligen, der „nach Ausweis seiner Briefe an den kirchenpolitischen Ereignissen in der ersten Zeit des Tridentinums großen Antheil genommen habe"; seine Briefe sind in Wirklichkeit ein deutlicher Beweis, daß Ignatius sich in politische Angelegenheiten nicht einmischte, aber nichts sehnlicher wünschte, als den Frieden zwischen Staat und Kirche (Vgl. z. B. Cartas I. S. 119 ff.).

Der zweite Jesuitengeneral Lainez hat in Nichts „die Strenge des hl. Ignatius gemildert", auch nicht „in theologischen Dingen die Autorität des hl. Thomas verlassen, an welche jener die Gesellschaft hingewiesen" (624). Der Jesuit Lessius ist in der Gnadenlehre nicht „als Vertheidiger des scotistischen Standpunktes, (welcher „zur Vorstellungsweise der Pelagianer hingeneigt habe" 640) aufgetreten". Der Jesuit Molina trat nicht „dem Bannez entgegen" in der Gnadenfrage, sondern chronologisch umgekehrt,

Bannez dem Molina (642). Der Jesuit Pallavicini ist in seiner Geschichte des Trienter Concils nicht „ganz von Herzen parteiisch", so daß er deßhalb in dem Ranke'schen Ausspruch S. 606 mit seinem antikatholischen Gegner Sarpi (dem „kühnen und genialen Mönch" 601) auf gleiche Linie gestellt zu werden verdiente. Der Jesuit Anton Ballerini hat nicht „die Moraltheologie des hl. Alphons angegriffen" 752; dagegen erhielt der Jesuit Busenbaum, dessen Moral („nicht ohne laxistischen Anflug") bloß zwischen den J. 1645—1776 über 200mal aufgelegt wurde, vom hl. Alphons die Auszeichnung, bei dessen Arbeiten zu Grunde gelegt zu werden, wie hinwieder dasjenige Buch, welches „die Moral in der Weise und im Geiste Busenbaums [oder besser des hl. Alphons] behandelt", Gury's Compendium, allerdings „jetzt in den meisten theologischen Lehranstalten als Handbuch gebraucht wird" (752.) — Die Jesuiten kamen nicht erst 1579 nach Augsburg (vielleicht Druckfehler) [1]). Mit der Schuld des Generalprokurators La Valette verhalten sich die Dinge nicht wie K. 666 angibt (vgl. Riffel, Aufheb. d. Ges. Jesu S. 152). Es läßt sich nicht sagen: „Die Abneigung der Jesuiten gegen den Gebrauch der Volkssprache fesselte sie in die Bande des Lateins" (647); viele vom Verf. selbst genannte Namen widerlegen diesen Satz in seiner Allgemeinheit vollständig, und Kenner der ita-

[1]) Eine unverhältnißmäßig große Menge von Druckfehlern verunstaltet überhaupt das schön ausgestattete Werk. S. 604 zählte ich in 23 Zeilen acht Fehler und zwar hauptsächlich in Namen und Zahlen. Um auf eine Anzahl anderer verdruckter Namen aufmerksam zu machen, so steht S. 19 Serilla statt Sevilla, S. 70 Juppiter, S. 102 Bowyer statt Bower, 175 Eusthatius st. Eustathius, 182 Vicenzi st. Vincenzi, 313 Enneo Silvio, 331 Burdimus st. Burdinus, 337 Pechmann st. Pachmann, 340 Ponti st. Porto, 383 Agnani st Anagni und Ulbert st. Ubert, 398 Philippe de Bel, 417 Cambula st. Cambalu, 436 Aloisi st Alvisi, 466 Rainalucci st. Rainalducci, 488 Taular st. Tauler, 505 Bolozen st. Bologna, 531 Boccacio st. Boccaccio, 543 Dominicani st. Domenicani, 555 Campegi st. Campeggi, 578 kath. J. Gerard st kath., 603 Matteo st. Maffeo, 605 Zagrabinae st. Zagrabiae, 660 Vanlet st. Varlet, 680 Faneker st. Franeker, 695 Fraysionous st. Frayssinous, 697 Bosuet, 722 Wilderforce st. Wilberforce, 727 Mauro Cappelari st. Capellari, 732 Senestray st. Senestrey, 741 Leonardo de Porta Maurizio st. da Porto, 742 Roothamm st. Roothaan und Raygern st. Raigern, 754 Hire st. Le Hir, 756 Balmès st. Balmes, 757 Neuraguet st. Neyraguet, 760 Dácheux st. Dacheux und Horwâth st. Horváth, 794 Zepherinus u. s. w. Komisch ist es, daß noch 1868 zu Bologna ein Autodafé gewesen sein soll; die Imitatio Christi wäre (nur?) über 200mal edirt worden; in Ueberschriften kommt vor: Auswüchse der Scholastik 499 statt Ausbildung, Kirchengeschichte 12 st. Kirchenrecht, und der ganze § 137 läuft in dem Columnentitel mit der falschen Zahl 157 durch; in der Literaturangabe S. 419 erscheinen hinter Grätz Gesch. d. Juden sechs Punkte statt Jahr, Ort und Bändezahl; richtig steht gewöhnlich Bonifatius gedruckt, S. 306 und sonst aber auch Bonifacius; Callixt 331, 326 wechselt mit Calixt 381, 799 u. s. w.

lienischen, französischen, spanischen, portugiesischen, ungarischen, böhmischen und polnischen Literatur wissen recht wohl, daß die Jesuiten in allen diesen Sprachen bleibende Muster des Stils geliefert haben. In Deutschland übten die öffentlichen Verhältnisse einen abnormen Einfluß.

Die Jesuiten führen uns zu einem Schlußwort über Pius IX. Unter diesem Papste fiel, sagt K., „der Schwerpunkt des geistlichen Einflusses den Jesuiten zu" (728). Schon in dessen ersten Jahren „seit 1848 machte sich auch in der Presse der Einfluß der Jesuiten geltend, die sich in der ‚Civiltà cattolica' ein mächtiges, unter Pius IX. vom Vatican inspirirtes und halbofficielles Blatt schufen" (762). K. weiß von dieser Zeitschrift und der Stellung der Curie zu den Jesuiten, daß die „Redactoren der Civiltà 1866 der Jurisdiction des Ordensgenerals enthoben und zu einer Art eigener Congregation erhoben würden, welche ausschließlich unter der Aufsicht des Vaticans arbeitete" (729); daß aber der Exjesuit Curci, einst Mitbegründer und lange die Seele der Civiltà cattolica, in seinen Schriften, besonders in der 1881 erschienenen Nuova Italia ed i vecchi zelanti [unter andern Extravaganzen] „den Verzicht des Papstthums auf die Wiederherstellung der mittelalterlichen Papalhoheit und den Bruch der Curie mit den von dem Jesuitenorden vertretenen kirchenpolitischen Tendenzen forderte und in lebhafter Sprache begründete" (725); daß endlich „unter Leo XIII. die ‚Civiltà' aufgehört hat ein officiöses Organ zu sein, und der Papst sich bis Sommer 1878 der ‚Aurora' als solchen bediente" (763). — Alles unrichtig.

Zunächst wurde die Civiltà 1866 nicht „der Jurisdiction des Ordensgenerals enthoben"; im Gegentheil heißt es in dem bezüglichen in der ‚Civiltà' veröffentlichten Breve Pius' IX. ganz ausdrücklich: Collegium idem a Praeposito generali ipsius Societatis in omnibus pendere plane debet (1866 Ser. VI. vol. VI. p. 7); sodann wurden ihre Redactoren keine „Art eigener Congregation", sondern, indem sie ein eigenes Haus erwarben, erhielt dieses nur die „Rechte und Privilegien der anderen Collegien der Gesellschaft Jesu" (ib. im Breve); sie wurden, weil verschiedenen italienischen Ordensprovinzen angehörig, zusammen der Leitung des Generals auf dessen Vorschlag untergeben, dagegen von derjenigen ihrer betr. Provinziale eximirt, eine fast von selbst sich verstehende Maßregel (ib.); ferner besteht die ganze „ausschließliche Aufsicht des Vaticans" und seine Inspiration darin, daß der Papst dem neuen Collegium, das mit seiner publicistischen Thätigkeit gegenüber der Unzahl kirchenfeindlicher Blätter in Italien

den Bedürfnissen der Zeit so sehr entsprach, seinen besondern Schutz widmete und dann und wann Themata zur Behandlung bezeichnen ließ. Ferner die Civiltà war „mächtig" genau in dem Verhältniß, wie der nicht unintelligente Leserkreis ihr und ihren Arbeiten über kirchliche Fragen, Philosophie, Geschichte, Archäologie, Philologie, Naturkunde u. s. w. Interesse entgegenbrachte. Ferner ist es unrichtig, daß die Beziehungen der Civiltà zu Leo XIII. andere gewesen als zu Pius IX., unrichtig, daß unter Leo die ‚Aurora' an Stelle der Civiltà getreten sei (vor wie nach veröffentlicht der ‚Osservatore Romano' die officiellen Mittheilungen), unrichtig namentlich, daß Curci, der Gründer der Civiltà, einer „Kirchenpolitik" der Jesuiten entgegen den Verzicht des Papstes auf Wiederherstellung der mittelalterlichen Papalhoheit gefordert, geschweige denn, wie K. sagt, begründet hat. Ebensowenig wie der Papst oder die Jesuiten auf den Gedanken der Wiedererweckung jener Papalhoheit verfallen sind, hat selbst die neapolitanische Phantasie eines Curci ihnen solche Pläne beigelegt. Curci erlaubt sich Pius IX. des Ehrgeizes zu zeihen; aber die gedachte Anklage hat er doch nicht gewagt; dafür kannte er die Dinge in Italien allzu gut.

Pius IX. erscheint bei K. durchaus nicht in dem Lichte, welches ihm gebührt. Mit einer sozusagen einschnürend wirkenden Kälte geht der Verf. an der großen Gestalt dieses Papstes vorüber. Hier empfindet man ganz, was Schweigen in geschichtlichen Darstellungen für Dienste leisten kann. Für die liebevolle Güte und großartige Stärke seines Charakters erwartet man ohnehin von diesem Lehrbuch, dessen Ton aus allem Obigen hinreichend bekannt geworden ist, keine Anerkennung; es mochte der Verfasser meinetwegen auch übergehen die ganz einzige Herrschaft seiner durch das Leiden verklärten bis in's Alter so geistesfrischen, glaubensmuthigen und redemächtigen Persönlichkeit über die Herzen aller treuen Gläubigen in der weiten Christenheit, die wie die Familie um den Vater sich schaarten, ein in der ganzen Geschichte sonst nie gesehenes Schauspiel; aber statt der verschiedentlichen Insinuationen wider diesen Papst wäre zur Erhebung für die vor so große künftige Aufgaben gestellte studirende Jugend eine warme Zeichnung seiner providentiellen Mission in den geistigen Kämpfen der Gegenwart recht wohl an der Stelle, ja unerläßlich gewesen. Der Katholik, welcher gewohnt ist, der Weisheit seines Kirchenhauptes dessen Verhalten in öffentlichen Fragen vertrauensvoll anheimzugeben, fühlt es bitter, wie der Verf. an der Stellung Pius IX. und Leo XIII. gegenüber der neuen italienischen Staatsmacht nergelt. Er möchte

den modus vivendi eingeführt sehen, welchen Pius beständig einen modus moriendi genannt und ebenso Leo in den bestimmtesten öffentlichen Erklärungen als undurchführbar bezeichnet hat. Er erweckt den Schein, daß er sich auf Seite einer s. g. versöhnenden Strömung stellt, als deren Vertreter er „Mitglieder des italienischen Clerus“ nennt, wie Passaglia, Cassani, Tosti u. A. [die beiden ersten suspendirt wegen unkirchlicher Richtung, der letztere als cattolico liberale bekannt]. Er führt (734) mit sorglicher Genauigkeit bis auf das „eigene Telegraphenbureau“ herab an, was Alles die italienische Regierung dem Papste als Souverän des Vaticans angeboten habe; „vergebens“; „sie konnte es zu keiner Verständigung mit demselben bringen“ (724).

Genug. Die Auslese von Stellen, welche die Richtung des Buches kennzeichnen, ist schon zu reichlich ausgefallen. Ich habe dieselbe nur unternommen, um zu zeigen, daß das Werk ungeachtet vieler erheblicher Vorzüge, die ich bereitwilligst anerkenne, nicht empfohlen werden kann. Nimmt man zu allem Obigen noch hinzu, daß der H. Verf. an vielen Stellen auf die Philosophie der katholischen Vorzeit, auf die Lehren einer gründlichen Dogmatik und eines principienklaren Kirchenrechtes zu wenig Rücksicht nimmt (170, 183, 201, 361, 370, 450, 451, 452, 453, 454, 483, 486, 487, 495, 503, 560, 601, 608, 611, 633, 677, 641, 642, 773, 750 u. s. w.), so wird man mein Urtheil um so gerechtfertigter finden. Ich lege das Buch aus der Hand mit einem Eindrucke, den ich ohne meinem eigenen Fache zu nahe zu treten, hier aussprechen darf. So nützlich auch, in der Gegenwart besonders, dem Theologen geschichtliche Studien sind, so nothwendig sie zur Abwehr der mannigfachen Angriffe auf die Kirche, zur Aufklärung über die immer mehr verbreiteten Entstellungen ihrer Vergangenheit erscheinen, so kann doch nie und nimmer die Kirchengeschichte den von Döllinger ihr zugedachten Beruf als Stimmführerin und Meisterin der übrigen theologischen Disciplinen übernehmen. Es zeigt die Erfahrung überhaupt, und in gewissem Sinne auch dieses Lehrbuch wieder, wie es so leicht ist, die Geschichte für irgend eine beliebige Richtung in Dienst zu nehmen. Dazu kommt die innere Hilflosigkeit, möchte ich sagen, der Geschichte als Wissenschaft, da sie sich bei ihren Urtheilen über die tausend einschlägigen und oft so weit auseinanderliegenden Gegenstände in einem fort auf das Borgen aus andern

Fächern angewiesen sieht; dazu kommt endlich die angesichts des vielen menschlichen Truges in den Berichten und der vielen Zufälligkeiten in der Quellenüberlieferung sicherlich nicht zu verläugnende kritische Unsicherheit so mancher ihrer Hauptresultate, auf die sie zu bauen pflegt. Der Döllinger'sche Geist ihrer Behandlung aber berechtigt am allerwenigsten zu sagen, die historische Schule sei „die Morgenröthe einer zu neuer großartiger Entwickelung fortschreitenden Theologie" (743).

Innsbruck. Grisar S. J.

Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte von Dr. Joh. Alzog. Zehnte Auflage, neu bearbeitet von Dr. Franz Xaver Kraus Prof. d. Theologie an der Univers. Freiburg. 2 Bde. Mainz, Kupferberg 1882. 862 u. 894 SS.

Die Freunde des Alzog'schen Handbuches finden dasselbe hier in einer an sehr vielen Stellen kenntlichen neüen Bearbeitung vor. Stimmt man auch nicht mit dem Herausgeber darin überein, daß „Alzogs Werk die einzige einigermaßen ausführliche katholische Bearbeitung der Kirchengeschichte sei, welche sich als Unterstützung des Vortrages oder des in einem kürzern Compendium Gebotenen den Studierenden, auch dem praktischen Geistlichen, wie dem Weltmann zur Leitung und zum Nachschlagen empfehlen ließ", so mag doch das Unternehmen einer abermaligen Ausgabe mit „Verwerthung der neuesten Forschungen und Ausmerzung offenbarer Fehler und Irrthümer" kein überflüssiges genannt werden. In Jahren, wo der größte Mangel an ähnlichen katholischen Arbeiten fühlbar war, hat das Buch sehr verdienstlich seinen Platz ausgefüllt. Seine beste Zeit hat es indessen wohl schon hinter sich. Die im Texte selbst angebrachten Aenderungen sind von K. nicht bezeichnet. Wären die bedeutenderen hervorgehoben, so würde einerseits in's Auge springen, daß das Buch an sachlicher Genauigkeit allerdings erheblich gewonnen hat, andererseits aber auch, daß der Herausgeber recht oft seinen persönlichen Standpunkt, wie derselbe aus seinem „Lehrbuch" bekannt ist, in die Darstellung und Urtheile hineingebracht hat. Die Bemerkung bei der Bartholomäusnacht (II, 305): „Man stand in der That noch durchschnittlich auf dem Standpunkt

der mittelalterlichen Zwangskirche", ist eine Zuthat von K., ebenso das dort vorfindliche Citat aus den Briefen des Card. Hosius, welches demselben vorrücken soll, daß er vom gedachten Standpunkt aus „Gott für diese That unendlich gedankt habe", als für eine incredibilis animi recreatio. Es ist bezüglich dieses Schreibens der Umstand nicht angegeben, daß es zu Rom zu einer Zeit (4. Sept. 1572) verfaßt wurde, wo man daselbst erst unbestimmte und zu Gunsten des Königs entstellte Nachrichten über das traurige Ereigniß besaß (Theiner Annal. I, 335). Die Darstellung des Endes Savonarola's (II, 102) hat unter der Feder von K. einen gegen den heiligen Stuhl gehässigen Ton angenommen; die Bemerkungen über den Jurisdictionsstreit zwischen der Kirche und der Republik Venedig im J. 1606 sind zu Gunsten der Signoria und Ungunsten Bellarmins verschärft worden (II, 372); die indische Missionsgeschichte hat eine Bereicherung durch die ungegründeten Anklagen gegen den Jesuiten Nobili erhalten, die schon in der vorstehenden Rec. des K.'schen Lehrbuches (oben S. 769) berührt wurden; ich will hier beifügen, daß die Bekehrten Nobili's zum wenigsten kein „Amalgam von Buddhism und Christenthum" glauben konnten (II, 400), da damals in Vorderindien schon längst, abgesehen von Ceylon und der Himalayagegend, keine Buddhisten mehr existirten. Mit einzelnen Aenderungen in der neuesten Kirchengeschichte wäre der selige Alzog in der Gegenwart sicher nicht einverstanden gewesen. Dagegen hätten die Angaben der früheren Auflage über den westindischen Mohrenstaat Haiti (jetzt II, 839 und 794—795) gestrichen werden müssen, da sie sich auf die australische Insel Tahiti in der Südsee beziehen (Marshall, Christl. Missionen, Mainzer Uebersetzung, II, 256); bei Guatemala (794) war zuzusetzen, daß die frühere kirchenfreundliche Haltung der Regierung seit den letzten Jahrzehnten ins Gegentheil umgeschlagen hat u. s. w. Der Kampf zwischen Abälard und S. Bernard figurirt noch immer als ein Kampf „zwischen Scholastik und Mystik" (I, 820). An Druckfehlern und an falsch geschriebenen Namen (die häufig in der nemlichen unrichtigen Form wie im K.'schen Lehrbuch erscheinen) ist auch diese Publication von K. überreich.

Innsbruck. H. Grisar.

Bemerkungen und Nachrichten.

Zur Geschichte der Gesellschaft Jesu in Weißrußland. Ein von der Indexcongregation am 3. April d. J. verurtheiltes Pamphlet[1]) gegen die Gesellschaft Jesu von Abbe G. L. Chaillot, das namentlich auf bisher ungedruckte Dokumente seine unbegreiflichen Aufstellungen zu stützen versucht, hat nunmehr in dem jüngst erschienenen Buche[2]) des P. Sanguinetti, eine vielleicht nicht verdiente, glänzende Widerlegung gefunden.

Der Grund, weßhalb wir der Schrift Sanguinetti's hier Erwähnung thun, liegt hauptsächlich in der durch sie gegebenen neuen Beleuchtung der historischen und juridischen Lage der Gesellschaft Jesu in Weißrußland. Bekannt ist die von Theiner aufgestellte Behauptung,[3]) die selbst besonnenere Historiker leichtgläubig hingenommen zu haben scheinen, der Fortbestand der Jesuiten in Rußland nach der Unterdrückung des Ordens durch Clemens XIV. sei eine Folge ihrer offenen Widersetzlichkeit gegen den heiligen Stuhl gewesen. Je schwerer diese Beschuldigung ist, desto unverantwortlicher erscheint sie, wenn man die von Th. beigebrachten Beweise prüft. Die kirchenrechtliche Frage, ob die Jesuiten vor der durch die einzelnen Ordinarien vollzogenen Intimation des Aufhebungsbreve sich auflösen sollten und durften, welche hier offenbar von entscheidender Bedeutung ist, wird nicht einmal berührt. Und doch mußte die klar gefaßte Begründung, mit welcher die auf der ersten Generalcongregation zu Polock (1782) versammelten Professen ihre Handlungsweise legitimiren, ferner die zur Vollstreckung des Aufhebungsbreve erlassene Encyclica, endlich das Breve selbst den Vorurtheilsfreien fast mit Gewalt an die erwähnte Rechtsfrage hinandrängen. Das oraculum vivae vocis, womit Papst Pius VI. am

[1]) Pie VII et les Jésuites d'après des documents inédits. Rome Salvinucci 1879.

[2]) La compagnia di Gesù e la sua legale esistenza nella chiesa. Risposta agli errori di G. L. Chaillot nel libro Pio VII. e i Gesuiti per Sebastiano Sanguinetti d. C. d. G. Con un appendice di documenti. Roma, Alessandro Befani 1882.

[3]) Geschichte des Pontifikats Clemens XIV. 2. Bd. S. 493 ff.

12. März 1783 die Gesellschaft in Rußland approbirte, wird einfachhin weggeleugnet, wiewohl es uns von einem höchst glaubwürdigen Zeugen, Benislawski, den Theiner selbst „einen Mann von ausgezeichneter Frömmigkeit" [1]) nennt, eidlich versichert wird. Hiezu glaubt sich Th. berechtigt durch die Berufung auf drei feierliche Protestationen, vom 29. Januar, 20. Februar und 11. April 1783, zu welchen derselbe Papst den baurbonischen Höfen gegenüber durch die Bekanntmachung jener erdichteten Approbation angeblich sich genöthigt sah. Allein nur Unkenntniß, oder Verkennung der politischen Verhältnisse jener Zeit mag diese allgemein gehaltenen Erklärungen, wodurch alles in Rußland gegen das Breve Dominus ac Redemptor Geschehene mißbilligt wird, unvereinbar finden mit einer privaten und geheimen Gutheißung des Fortbestandes der Jesuiten. Und damit diesem unkritischen Verfahren Th.'s auch das äußere Gepräge der Oberflächlichkeit nicht fehle, müssen zwei jener Proteste um einen und zwei Monate früher erfolgt sein, als das von ihm geleugnete oraculum vivae vocis.

P. Boero hat schon im Jahre 1853 die durch nichts begründete Behauptung Theiners gebührend zurückgewiesen und zugleich durch viele geschichtliche Dokumente die rechtliche Existenz der Jesuiten in Weißrußland dargethan. [2]) Trotz der wiederholten Vorstellungen des Jesuitenprovinzials gab Katharina II. nie zu, daß das Aufhebungsbreve in den Häusern der Gesellschaft bekannt gegeben wurde; somit hat dasselbe in Rußland seine rechtskräftige, verpflichtende Wirkung, die ja durch die in allen Collegien vorzunehmende Publikation bedingt war, nie erreicht. Die Annahme, daß schon von Clemens XIV. eine den bourbonischen Cabinetten geheim gehaltene Gutheißung der Fortexistenz der Gesellschaft in Rußland ausgegangen sei, ist bis zu einem hohen Grad historischer Wahrscheinlichkeit gebracht. Die Billigung desselben Thatbestandes durch seinen Nachfolger Pius VI. ist außer Zweifel gestellt. [3])

Diese historischen Fragen liegen zwar nicht innerhalb der Schranken jener Aufgabe, welche S. mit der Widerlegung seines Gegners gestellt ist; ihm genügt es, um nur kurz den Culminationspunkt seiner Ausführungen anzugeben, zu beweisen, daß die im Jahre 1801 öffentlich und legal wiederhergestellte Gesellschaft Jesu in ihrer Stellung unter den kirchlich approbirten Orden und ihrer eigenthümlichen Verfassung wesentlich dieselbe sei, wie die alte unter Clemens XIV. aufgehobene. Aber die kanonistische Prüfung der einschlägigen Dokumente führt ihn zu Reflexionen, die eine interessante Bestätigung der oben ausgesprochenen

[1]) Vicende della chiesa cattolica nella Polonia e nella Russia. Lugano 1843 p. 492.

[2]) Osservazioni sopra l' istoria del Pontificato di Clemente XIV. Modena 1853. Vergleiche auch: Vita del Ven. P. Pignatelli scritta dal P. Giuseppe Boero d. C. d. G. Roma 1857.

[3]) Eine kurze Uebersicht der Beweisführung Boero's gibt Dr. Leßmann: Die religiösen Orden. Paderborn 1870 2. Ausgabe S. 189 ff.

historisch-juridischen Anschauungen enthalten. Mit Recht macht er darauf aufmerksam (S. 217 ff.), daß der Brief des neuerwählten Generals Gruber an Pius VII. vom 12. Okt. 1802 und noch mehr die Antwort des Papstes vom 15. Jan. 1803 unerklärlich bleiben, wenn man nicht ein dem Papste wohlbekanntes Faktum annehme, das auf eine ausdrückliche oder stillschweigende Anerkennung des legitimen Bestandes der Gesellschaft Jesu vor 1801 hinauslaufe. Gruber nennt das Breve Pius' VII. Catholicae fidei „breve confirmans societatem Jesu", bezeichnet die mit ihm vereinigten Mitbrüder als „paucas reliquias e communi clade superstites", und kündigt dem Papste seine Wahl an, die „servato ordine et forma per institutum praescripta" vorgenommen sei. Pius VII. spricht in seiner confidentiellen Antwort seine Freude über die getroffene Wahl aus, ohne auch nur im Geringsten die Legitimität derselben in Frage zu stellen. Und doch wäre bei der Annahme, daß die Existenz der Jesuiten vor 1801 illegitim war, diese Wahl, weil nicht von wahren Ordensprofessen und darum von unberechtigten Wählern vorgenommen in sich ungiltig gewesen, ja sie hätte gleichsam als neue Aeußerung der offenen Rebellion gegen den heiligen Stuhl betrachtet werden können. Wird man glauben, daß Pius VII. diesen wenn auch schuldlosen Verstoß in dem gesetzlichen Verfahren der Generalcongregation übersehen, oder doch in dem vertraulichen Briefe an den Ordensgeneral Gruber gänzlich unberührt gelassen hätte? War nicht selbst später, da jener vermeintliche Rechtsfehler von zwei italienischen Jesuiten P. Angiolini und P. Rezzi zu langjähriger, verhängnißvoller Behelligung der neu auflebenden Gesellschaft ausgebeutet wurde, eine diesbezügliche Erklärung des Papstes deutlich genug provocirt? Anerkennt man also die schon an sich hinreichend verbürgte Aechtheit der von der ersten Generalcongregation und von Boero angeführten Dokumente, so hat man die einfache natürliche Erklärung der Handlungsweise Pius' VII., zieht man aber jene in Zweifel, so ist man nicht minder zur Annahme der legitimen Existenz der Jesuiten vor 1801 im Hinblick auf das Verhalten des Papstes genöthigt, nur entbehrt man dann der direkten historischen Belege dafür.

Sanguinetti vernachlässigt keineswegs die Schwierigkeiten, die aus den Erlassen Pius' VII. bezüglich der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu entstehen und dem leichtgläubigen Angiolini ein Stein des Anstoßes, dem intriguirenden Rezzi ein willkommener Anlaß zur Anfeindung der Gesellschaft geworden sind. Eine eigenthümliche Unbestimmtheit, man möchte sagen Inconsequenz scheint sich in den Verfügungen Pius' VII. geltend zu machen. Der Papst billigt einerseits die von den russischen Jesuiten vorgenommenen Wahlen der Ordensgeneräle Gruber und Brzozowski, gibt ihnen den Titel praepositus generalis Societatis Jesu, macht keine Einwendung gegen die von Gruber mit klaren Worten ausgesprochene Ansicht, daß das Breve Catholicae fidei eine Bestätigung der aus der allgemeinen Niederlage

geretteten Ueberreste der alten Gesellschaft sei; anderseits aber scheint dasselbe Breve die Gründung einer neuen Gesellschaft Jesu zu bezwecken, ja die vorige Vereinigung der Jesuiten soll sogar „aller Begünstigungen entbehrt haben, mit denen der apostolische Stuhl die regulären Orden und Congregationen zu befestigen pflegt". Der scheinbare Widerspruch läßt sich nach S. nicht schwer durch die Unterscheidung einer doppelten, einer legitimen und einer legalen Existenz der Gesellschaft lösen. Die letztere, die auf einer öffentlichen, juridisch giltigen Approbation des heiligen Stuhles beruht, beginnt erst mit dem Jahre 1801. Die erstere, die schon durch eine geheime, in sich giltige Gutheißung gesichert ist, kann der Gesellschaft auch für die Zeit von 1773 bis 1801 nicht bestritten werden, ohne mit dem Vorgehen Pius' VII. und den historischen Dokumenten in Widerspruch zu gerathen. Diese Unterscheidung ist, wie man sieht, schon durch die Thatsachen selbst gerechtfertigt, würden auch sonstige Anhaltspunkte, wie z. B. die in den Memoiren des Cardinals Consalvi niedergelegten Anschauungen, [1]) mangeln. Das Breve Catholicae fidei spricht also die Wiederbelebung der legalen Existenz der Gesellschaft aus; entscheidet aber nichts, sei es zur Bestätigung, sei es zur Leugnung des früheren legitimen Zustandes. Das Schweigen hierüber kann aber offenbar nicht einer Erklärung der Unrechtmäßigkeit des vorhergehenden Bestandes, mit der die Ungiltigkeit der in demselben vollzogenen Akte verknüpft wäre, gleich erachtet werden. Auf dieser falschen Voraussetzung beruhen nun zum großen Theil die von Angiolini und Rezzi vorgebrachten Bedenken über die vor 1801 abgelegten feierlichen Ordensgelübde, über die Generalswahl, die Autorität des Gewählten, die Privilegien iuris communis u. s. w. Es war nicht etwa ein Zugeständniß jener irrigen Voraussetzung, sondern nur eine Vorsichtsmaßregel, wenn die 20. Generalcongregation eine Revalidation aller vor 1801 abgelegten Profeßgelübde quatenus opus sit erbat und der Papst sie am 14. Okt. 1820 ertheilte.

Alles über die Controverse Gesagte faßt S. folgendermaßen kurz zusammen (S. 250, 251): „Zur Begründung der legitimen Existenz der Jesuiten in Rußland trugen gleicher Weise die Unterlassung der Verkündigung des Aufhebungsbreve und die mehrmals wiederholte Approbation des apostolischen Stuhles bei, die sich sowohl auf den rechtmäßigen Bestand, als auf dessen Folgen erstreckte. Zugleich aber bereitete ein anderer Umstand nicht geringe Schwierigkeiten. Der Beweis für alles dies konnte nicht durch s. g. legale und juridische Instrumente erbracht werden, sondern nur durch zwar sichere und ausdrückliche, aber immerhin geheime Approbationen, die wie Pius VII. sich ausdrückte in foro conscientiae Geltung hatten. Wohl war es offenkundig, daß das Breve Clemens' XIV. in Rußland nicht verkündigt

---

[1]) Mémoires du Cardinal Consalvi. Paris. Plon 1866. volum. 1. p. 305—308, 355.

worden, aber eben dies konnte von der Verleumdungssucht, der Mißgunst, oder auch von ungünstigen Vorurtheilen der Widersetzlichkeit der früheren Jesuiten zugeschrieben werden. Daher mag es uns nicht Wunder nehmen, daß in jener Zeit viele dieses vorschnelle Urtheil über die Existenz der Jesuiten in Rußland fällten. Zu wundern ist es nur, daß nach der vollkommenen Wiederherstellung der Gesellschaft, da die Verhältnisse aufgeklärt waren, auch in neuester Zeit sich solche gefunden haben, die mit Theiner die alte Verleumdung wiederholten. Selbst in einigen Mitgliedern der Gesellschaft, denen nicht alle Thatsachen hinreichend bekannt waren, konnte aus den angegebenen Gründen sehr wohl ein Zweifel über die Rechtsfrage entstehen; und dies um so mehr, weil in dem Breve Pius' VII. des früheren Zustandes gar keine Erwähnung gethan wurde. Ein Beweis dafür sind die Täuschungen Angiolini's und die Ränke Rezzi's, welche keine andere Grundlage hatten."

In den von Chaillot veröffentlichten Schriften dieser für die auflebende Gesellschaft so gefährlichen Männer, finden sich noch zwei Punkte von hoher Wichtigkeit, auf die sie immer wieder zurückkommen. P. Angiolini verbreitete nämlich unter seinen Mitbrüdern die Ansicht, daß alle vom General vorgenommenen Aggregationen, wodurch die Jesuiten in England und andern Gegenden heimlich mit der in Rußland legal bestehenden Gesellschaft vereinigt wurden, ungiltig seien, weil ja in dem Breve Catholicae fidei die Gesellschaft auf Rußland eingeschränkt sei. Die dadurch wachgerufenen Zweifel und Beunruhigungen veranlaßten den General Brzozowski einen ernsten (ebenfalls bei Ch. veröffentlichten) Brief an Angiolini zu richten, in dem er ihm mindestens 6 deutliche Approbationen des heiligen Stuhles für sein Verfahren aufweist und dann mit einem berechtigten Tadel schließt: Paternitas vestra videtur oblita multorum, nescit quid posterius actum sit, relinquat ergo mihi curam nostrorum in Anglia, non faciam certe quidquam, quod Sancto Patri displicere possit". (Man beachte wiederum die hiemit bestätigte Unterscheidung der legitimen Existenz, deren sich die englischen, und der legalen Existenz, deren sich nur die russischen Jesuiten erfreuten). [1]) Mißbilligende Aeußerungen über solche Aggregationen, welche Angiolini öfters aus dem Munde Pius' VII. vernommen zu haben vorgibt, können also höchstens die Verletzung der vom Papste gewünschten Ge-

[1]) Besonders bemerkenswerth ist diesbezüglich die Meldung des P. Giorgi, Theologs der Poenitenziarie an den Ordensgeneral Gruber: Omnia postulata et rogata quae sive Angliae regnum sive alias terras concernunt, (nämlich die Erlaubniß der geheimen Aggregationen), esse concessa... breve aggregationis nondum dari ob molestias, quas Summus Pontifex ob breve pro Russia datum a ministerio Aulae Catholicae iam sustinuit... contenti simus praesenti rerum statu, qui ad legitimam Societatis existentiam etiam in Anglia iam sufficit. Boero. Vita del Pignatelli p. 609.

heimhaltung betreffen, die einzelne Unvorsichtige sich zu Schulden kommen ließen.

Auch die vom Ordensgeneral vorgenommene Theilung der Provinzen bekämpfte der getäuschte und vielleicht in seiner Eigenliebe verletzte Angiolini, indem er aus dem Titel „Congregation“, der im Breve Catholicae fidei der Gesellschaft beigelegt wurde, die Unzulässigkeit einer solchen Theilung herleiten wollte. Doch auch dieser Behauptung Angiolini's standen sowohl Rechtsgründe, als die ausdrückliche Zustimmung des Papstes entgegen, welche der P. General Gruber in einem Briefe an den neu ernannten Provinzial Pignatelli offen bezeugt. [1]) Uebrigens lag der tiefere Grund dieser, wie auch der beiden andern Täuschungen A.'s, Pius VII. habe der Gesellschaft die von Paul III. zuerkannte legislative Vollgewalt entzogen und das corpus iuris derselben nicht vollständig wieder in Kraft treten lassen, in der verkehrten Auslegung der zur Wiederherstellung der Gesellschaft erlassenen Breven. Die volle Bedeutung der die eigentliche Verordnung enthaltenden Formel ... „ut ad praescriptum regulae sancti Ignatii de Loyola apostolicis Pauli III. constitutionibus approbatae et confirmatae suam accommodent vivendi rationem,“ die in allen Erlassen Pius VII. wiederkehrt, beachtete A. nicht, oder suchte sie durch allerlei unbegründete Bedenken und Beschränkungen abzuschwächen. (Chaillot geht noch weiter und will unter der regula s. Ignatii apostolicis Pauli III. constitutionibus approbata nur die erste in der Bulle Regimini gutgeheißene Formel des Institutes verstanden wissen.) Umso nothwendiger war es, daß die 20. Generalcongregation in ihrem 6. Dekrete den wahren Sinn der päpstlichen Bestimmungen nachdrücklich hervorhob. Sie erklärte deutlich genug, Pius VII. habe das institutum der Gesellschaft in der ganzen Ausdehnung wieder ins Leben gerufen, in der es durch die apostolischen Constitutionen Pauls III. bestätigt worden. Es ist S. ein Leichtes, diese Wahrheit durch eine eingehende Exegese der Bulle Sollicitudo unter Vergleichung der beiden Breven von 1801 und 1804 zu beweisen und durch die oft kund gegebene Auffassung der Nachfolger Pius' VII. zu erhärten (Cap. 10—14). Sowie nun die Generalcongregation gestützt auf diese vollkommen richtige Interpretation sich die volle gesetzgebende Gewalt beilegen und in der authentischen Wiederbestätigung des ganzen früheren corpus iuris ausüben konnte, so muß auf Grund derselben Interpretation überhaupt festgehalten werden, daß die neue Gesellschaft zu derselben Würde als wahrer, kirchlich approbirter Orden mit allen demselben de iure communi gebührenden Privilegien, mit allen eigenartigen Constitutionen legal wieder erstand, in der sie vor Clemens XIV. gestanden war. Nur die speziellen Privilegien, welche die Freigebigkeit vieler Päpste der Gesellschaft ertheilt, waren in jener

---

[1]) Siehe Boero, Vita del Pignatelli p. 356. Vergleiche den oben erwähnten Brief des P. Brzozowski an Angiolini (bei Sanguinetti Doc. X.)

legalen Wiederherstellung nicht miteinbegriffen, sind aber wie bekannt zum großen Theil von Leo XII. in dem Breve Plura inter erneuert worden. Hieraus ergibt sich die These, welche S. siegreich gegen Chaillot vertheidigt, daß Pius VII. im Wesentlichen dieselbe Gesellschaft wieder ins Leben gerufen habe, die von Clemens XIV. unterdrückt wurde. Eine neue Bestätigung findet diese Wahrheit in dem von S. mitgetheilten Breve Pius' VII. an Ferdinand VII. König von Spanien, worin der Papst unzweideutig die Absicht zu erkennen gibt, die ihn bei der Wiederherstellung der Gesellschaft geleitet hat. Die Bedeutung des von ihm vollzogenen Schrittes faßt er da kurz zusammen, wenn er erklärt, daß ihn die trifftigsten Gründe und die Erwartung heilsamer Früchte bewogen haben „ad institutum illud tam salutare atque a tot Rom. Pontificibus Decessoribus Nostris commendatum, adprobatum confirmatumque restituendum“ und „ad hoc tam laudabile institutum in pristinum statum revocandum.“ Hieraus erhellt, wie buchstäblich wahr die Worte Leo XII. sind, Pius VII. habe die Gesellschaft wieder „in pristinam dignitatem“ erhoben, und wie eitel alle die Scheingründe waren, mit denen Angiolini und Rezzi gerade den Ausdruck „in pristinum statum“ als der Absicht Pius' VII. gänzlich zuwider bekämpften. Wir übergehen die andern von Angiolini meist mit Unrecht erregten Streitigkeiten (z. B. die Frage über sein Superiorat), welche sich weil persönlicher Natur unserm höhern Gesichtspunkte entziehen. Das Gesagte zeigt zur Genüge, daß Chaillot durch die Veröffentlichung der Schriften Angiolini's und Rezzi's, in denen er eine mächtige Waffe gefunden zu haben vermeinte, nur die Irrthümer zweier schon zu Lebzeiten vollkommen widerlegter Männer wieder aufgegriffen hat. J. N.

Zur Wiener Kirchenväterausgabe. Es ist bereits im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift S. 177 auf das unter dem Schutze und mit Unterstützung der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien erscheinende „Corpus scriptorum ecclesiasticorum“ anerkennend aufmerksam gemacht und dabei ein aus verläßlicher Quelle stammender Ueberblick über Plan, Fortgang des Unternehmens und über in nächster Zeit zu erwartende neue Publicationen geliefert worden. Wir können nun heute, indem wir sonst auf jenen allgemeinen Bericht zurückweisen und diese nach erneuter kostspieliger Durchforschung der Bibliotheken und Vermehrung des wertvollsten handschriftlichen Materials auf dem neuesten Standpunkte der Kritik stehenden und dabei doch im Preise so billig gestellten Ausgaben, in welchen bekannte Philologen das jetzt mit Recht auch auf ihrem Gebiete endgiltig durchgedrungene Interesse für die Kirchenväter bethätigen, dabei aber auch den Theologen streng kritisch gesichtete Texte für ihre weiteren Forschungen liefern wollen, nochmals bestens empfehlen, mit Vergnügen constatiren, daß die an der oben genannten Stelle dieser Zeitschrift einst in Aussicht gestellte

neue Ausgabe der Werke des Bischofs von Pavia Magnus Felix Ennodius (473—521) durch Prof. Dr. v. Hartel besorgt eben vor Kurzem bereits ausgegeben wurde. (Magni Felicis Ennodii Opera Omnia. Recens. et commentario crit. instruxit G. Hartel. Vindobonae. Apud C. Geroldi fil. 1882).[1]) Ohne hier von Hartel's ausgedehnten Verdiensten auf dem Gebiete der Philologie oder von seinem verdienstlichen Interesse für das hier in Rede stehende weitgreifende Unternehmen und von seiner früher bereits in dieser Sammlung erschienenen Ausgabe des hl. Cyprian zu sprechen (Vindob. 1868—71), wollen wir nur speciell über diese neueste Leistung auf dem Kirchenvätergebiete hervorheben, daß dieselbe durch eine sehr ausgedehnte und musterhafte Sichtung der Ueberlieferung nebst genauer Beobachtung des Sprachgebrauches sich auszeichnet Die Praefatio mit ihren nun so genauen Angaben über die Handschriften, ihre Eintheilung (der Bruxellensis saec. IX. muß jetzt als Hauptgrundlage betrachtet werden, vgl. praef. p. IV. XXVII.), über die Entstehung der Fehler u. s. w., über die bisherigen Ausgaben mit der warmen Anerkennung der für ihre Zeit wichtigen Leistung des Jesuiten Sirmond (praef. p XIII.), der genaue Index verborum et locutionum (p. 634—720)[2]) sind für die weitesten Kreise instructiv. Sehr dankenswert ist es ferner, um beispielshalber noch einen bedeutenden Fortschritt hier kurz zu berühren, daß Prof. Hartel auch bei den Gedichten des Ennodius sich um seine Vorbilder kümmerte und die diesbezüglichen Stellen unter dem Texte oder dem kritischen Apparate gewissenhaft angab — ein Verfahren, das wir bei ähnlichen Ausgaben in Zukunft auch auf diesem Gebiete als Muster empfehlen möchten. Auch den Theologen interessirt es gewiß nicht weniger als den Philologen, welche Schriftsteller der Vorzeit ein Kirchenvater besonders gerne studierte.

Prof. Dr. A. Zingerle.

Einige philosophische Novitäten. — Dr. E. Commer unternimmt in seiner Schrift „Die philosophische Wissenschaft. Ein apologetischer Versuch" (Berlin, Jansen, 1882) eine Vertheidigung der in neuerer Zeit vielfach angefeindeten Philosophie, worin er, im ganzen mit vielem Geschicke, die gegen dieselbe erhobenen Einwendungen zu lösen und die Nothwendigkeit ihres Studiums zu begründen sucht.

[1]) Außerdem ist erschienen: Vol. V.: Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII; accedit ejusdem liber apologeticus ex recensione C. Zangemeisteri. Vol. VII.: Victoris episcopi Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae ex recensione Michaelis Petschenig.

[2]) Solche genaue Indices werden es mehr und mehr auch ermöglichen, die Darstellungen über das Kirchenlatein immer ausgedehnter zu gestalten und mit reicheren Belegen zu versehen. So ließe sich in der Geschichte des Kirchenlateins von G. Koffmane, Breslau 1881, worüber nächstens in dieser Zeitschr. eine Besprechung folgen wird, nun Manches auch wieder aus diesem Hartel'schen Index zu Ennodius verwerten.

Er weist mit Recht auf die Philosophie des hl. Thomas zurück; wir können es aber nicht billigen, daß er gegen die von Suarez eingeschlagene Richtung nicht undeutlich Front macht, da dieselbe sicherlich in den Bedürfnissen der Zeit und den Bedingungen des Fortschrittes begründet war. Der aus der Nothwendigkeit einer vorläufigen Auktorität entnommene Einwurf läßt sich, praktisch genommen, kaum durch die Bemerkung beseitigen, dieselbe habe in keiner Wissenschaft „geringere Uebelstände, als gerade in der Philosophie, falls nur der ernste Wille im Schüler nicht fehlt, jede Mittheilung sofort auf die letzten logischen Principien zu analysiren" (61). Ein Blick auf die allgemeine Zerfahrenheit der philosophischen Schulen der Gegenwart, deren jede in der phantasiereichen Jugend um so gelehrigere Adepten findet, je kühner sie den logischen Regelzwang abstreift, beweist unleugbar, daß jene Schwierigkeit nur durch die von competenter Seite ausgehende Bezeichnung einer wirklich verläßlichen vorläufigen Auktorität gehoben werden könne, die zwar die Prüfung nicht ausschließt, aber in keinem Falle auf Abwege leitet, von denen der Jüngling oft beim besten Willen kaum zurückzukehren vermag.

Es ist erfreulich, daß der zeitgemäße Schritt, wodurch Papst Leo XIII. dem eben berührten Uebelstande zu begegnen suchte, auch in außerkirchlichen Kreisen die Aufmerksamkeit immer mehr auf den hl. Thomas und die Scholastik hinlenkt. Es wurde schon früher (H. 2, S. 364) die Schrift eines protestantischen Gelehrten, des Herrn Dr. Heman in Basel, besprochen, die einen rühmlichen, wenn auch nicht durchweg schon zur vollsten Klarheit vorgedrungenen Versuch enthält, die Ergebnisse der Scholastik zur Lösung der von der neuern Forschung aufgeworfenen Probleme zu verwerthen. Erst jüngst aber brachte die Augsb. Allgemeine Zeitung (Beil. Nr. 263—266) zwei nicht unbedeutende Abhandlungen aus der Feder von R. Eucken über „Thomas von Aquino als Philosoph". Wenn auch Eucken von seinem Standpunkte aus der Richtung des hl. Thomas nicht ihr Recht widerfahren läßt, so zerstreut er doch manche aus vornehmer Unkenntniß entsprungene Vorurtheile und bezeichnet namentlich die bei Thomas übliche Behandlung der Gegner als eine geradezu mustergültige. Auch die selbst für manche theologische Kreise der Gegenwart sehr zeitgemäße Bemerkung, wodurch er die 2. Abhandlung einleitet, verdient erwähnt zu werden: „In Wahrheit liegt es uns so fern als möglich, das im Bewußtsein unserer Zeit Gegenwärtige als absoluten Maßstab zu nehmen und wie von sicher erreichter Höhe auf die Leistungen der Früheren wie auf ein Niederes herabzuschauen. Die in schwersten Kämpfen und erschütternden Umwandlungen stehende Gegenwart dürfte am wenigsten zu solchem Verfahren berechtigt sein." Leider ist Eucken seiner Maxime nicht ganz treu geblieben. Die Rathlosigkeit und Zerrissenheit, in welche die der Scholastik entgegengesetzte Richtung ausmündet, ist der beste Beweis für die Verläßlichkeit des Weges, den die erstere eingeschlagen. —

Das nach dem Erscheinen der 1. Auflage wegen seiner hervorragenden Brauchbarkeit in dieser Zeitschrift (1878, S. 775) empfohlene Lehrbuch der Philosophie (Propaedeutica philosophica - theologica) von Dr. Franz Egger, nunmehr Canonicus und Regens des Clericalseminares in Brixen, hat in seiner zweiten Auflage (Brixen, Weger, 1882) an Brauchbarkeit noch bedeutend gewonnen, indem der Verfasser manches verkürzte und vereinfachte, und mehrere Verbesserungen vornahm, wobei insbesondere auch die Bemerkungen dieser Zeitschrift berücksichtiget wurden. Die zwei Bände der ersten Auflage sind nun auf einen 722 Seiten starken Band reduzirt.

Der nun vorliegende 4. Theil des Lehrbuches der Philosophie von Dr. Constantin Gutberlet, Logik und Erkenntnißlehre, empfiehlt sich wie die übrigen durch Klarheit und Angemessenheit der Darstellung. Wenn der Verf. von einer „freien Evidenz" spricht, so meint er damit ohne Zweifel die freie Gewißheit. Die Evidenz als Criterium der Wahrheit und Grund der Gewißheit ist (abgesehen von der Freiheit der Untersuchung) niemals frei. Die Freiheit, welche die nicht blos durch die objektive Evidenz, sondern auch durch die Beistimmung des Geistes bedingte Gewißheit im vollen Sinne des Wortes bisweilen besitzt, hat ihren Grund in der Möglichkeit, trotz der objektiv hinreichenden Gewähr der Wahrheit (Evidenz im weitern Sinne) die subjektive Zustimmung zu versagen. Ueber die eigenthümlichen Ansichten des Verfassers vom Unendlichen und von der Realität der möglichen Wesenheiten, welche auch in diesen Theil des Lehrbuches ein wenig hineinspielen (vgl. S. 151 u. 210), haben wir uns schon früher ausgesprochen (Jhrg. 3. S. 409 ff.).

Wir halten es der Mühe werth, nachträglich auf das gelehrte Werk von P. Salis-Seewis S. J. über die sinnliche Erkenntniß aufmerksam zu machen, das er zuerst in Form von Artikeln in der Civiltà cattolica (1876—1878), dann aber mit einigen Aenderungen als selbständiges Buch erscheinen ließ.[1] Bei der hohen Bedeutung, welche der behandelte Gegenstand gegenwärtig in Anspruch nimmt, dürfte diese Arbeit auch in Deutschland nicht geringe Beachtung verdienen; denn es ist kaum ein Werk erschienen, das vom scholastischen Standpunkte aus die sinnliche Erkenntniß so ausführlich und allseitig behandelt. Im ersten Theile, der die sinnliche Erkenntniß im Allgemeinen erläutert und deren Verhältniß zur intellektuellen Erkenntniß darlegt, wird mehr der noetische Gesichtspunkt berücksichtigt, während im zweiten, der von den äußern Sinnen im besondern handelt, auch die psychologische Seite zu ihrem vollen Rechte kommt. Das mit großer Umsicht verfaßte Werk, welches die Ansichten der Alten in geeigneter Weise mit den Ergebnissen der neuesten Forschungen zu vermitteln sucht, wäre wohl einer ausführlichen Besprechung werth;

[1]) Della conoscenza sensitiva Trattato del P. Francesco Salis Seewis D. C. D. G. Prato, Giachetti 1881.

da es uns aber für jetzt nicht möglich ist, eine solche zu bringen, müssen wir uns mit diesem kurzen Hinweise begnügen.

In dem Vorwort glaubt der Verfasser den empfehlenswerthen Schriften des P. Liberatore einen Ehrentribut entrichten zu sollen, indem er bemerkt, daß sie es eigentlich waren, welche zuerst die kathol. Philosophie wieder auf die Bahn der alten Scholastik gelenkt haben. W.

Drei neuere Beiträge zur Evangelienfrage. P. Kleutgen hat jüngst eine Jugendarbeit über das Matthäus-Evangelium erscheinen lassen [1]), nämlich eine kurze Erklärung, die vorzüglich auf die Nachweisung des innern Zusammenhanges gerichtet ist und nicht blos das wissenschaftliche Interesse berücksichtigt, sondern auch religiöse Erbauung bezweckt. Nach seiner Ansicht hat Matthäus das Bild des Messias im Gegensatze zu den irdischen Hoffnungen der Juden entworfen und folgenden Grundgedanken zum Ausdruck gebracht: „Das Reich Jesu Christi ist nicht von dieser Welt; wir werden in ihm nicht vom Ungemach dieses Lebens befreit, sondern vielmehr durch dieses zu den geistigen Gütern und dem ewigen Reiche in den Himmeln geführt: nichts destoweniger ist Jesus Christus jener Messias, der den Vätern verheißen und von den Propheten vorherverkündigt wurde". Diese Wahrheit bestimmt die ganze Anordnung des Stoffes und die Gliederung des Evangeliums; sie wird „sowohl in sich selbst vorgelegt und erläutert, als auch durch den Gegensatz der Gesinnung der Pharisäer, die ihr widerstreben, und des Volkes, das sie nicht faßt, gehoben; ganz besonders aber durch die Belehrung der Jünger, die in ihr Verständniß eingeführt werden, mehr und mehr entwickelt." Es freut uns, daß der Verfasser schon im Jahre 1833 — denn damals wurde diese Schrift verfaßt — so entschieden für die planmäßige Anordnung des Matthäusevangeliums einstand, wiewohl man sonst in jener Zeit von einer solchen kaum etwas wissen wollte oder wohl auch das gerade Gegentheil darin zu finden glaubte. Dieser exegetischen Arbeit ist eine recht lesenswerthe Abhandlung über das Wunderbare in 2. Aufl. beigefügt.[2])

---

[1]) Das Evangelium des heiligen Matthäus nach seinem innern Zusammenhang, auch für gebildete Laien zur andächtigen Betrachtung des Lebens unseres Heilandes, kurz erklärt von Joseph Kleutgen, Priester der Gesellschaft Jesu. Nebst einer Abhandlung über das Wunderbare. Freiburg. Herder, 1882, 286 S.

[2]) Von der schon früher angezeigten Schrift Kleutgens über die Inspirationstheorie von P. Lessius sei hier noch des Weiteren bemerkt, daß der Verfasser die zwei ersten der in ihrem einfachen Wortlaute allerdings verfänglichen drei Thesen des großen Theologen durch den Hinweis auf die später von ihm gegebenen Erläuterungen und nähern Bestimmungen genügend rechtfertigt. Bezüglich der dritten These, welche den Fall einer nachträglich erfolgten göttlichen Approbation betrifft, zeigt K., daß sie nach L. eigener Erklärung auf die h. Schrift, wie sie thatsächlich ist und nach ihrem vollen Begriffe sein

Anderer Ansicht als Kleutgen ist in Bezug auf das erste Evangelium Dr. H. J. Litzinger. Dieser sucht in seiner kleinen Schrift: „Entstehung und Zweckbeziehung des Matthäusevangeliums" (Essen, Halbeisen, 1882), mit Aufbietung großen Scharfsinnes neuerdings die v. Aberle'sche Hypothese zu vertheidigen, wonach das Evangelium als Gegenschrift gegen ein verleumderisches Circularschreiben des Synedrium verfaßt worden wäre. Die Vertheidigung ist künstlich, nach unserer Ansicht nur — zu künstlich. Man muß gewiß zugeben, daß das Evangelium außer dem historisch-didaktischen Zwecke auch einen apologetischen verfolgt; aber die Annahme, daß es nur der Rücksicht auf eine bestimmte Anklageschrift des Synedrium seine Entstehung und Disposition verdankt, verträgt sich weder mit der großartigen Anlage und der eigenartigen Haltung des Evangeliums, noch läßt sie sich durch äußere Gründe wahrscheinlich machen. Die Anklagen gegen die Christen erhoben sich instinktmäßig von allen Seiten; und denkt man an die damalige nationale Erregtheit und die stürmischen Auftritte, wie sie z. B. bei der Ermordung des hl. Stephanus vorkamen, so kann man sich gar nicht vorstellen, daß das Synedrium so vorsichtig zu Werke ging und mit raffinirter Planmäßigkeit nach allen Richtungen hin gerade nur eine in wenigen wohlberechneten Worten abgefaßte Anklageschrift versandte. Wir glauben auch, daß der Verfasser in der Verwerthung seiner Hypothese bei einzelnen Erklärungen zu kühn ist, wie wenn er z. B. den Grund der vorwiegenden Berücksichtigung Galiläa's in dem Umstande findet, daß Jesus vom Synedrium ein galiläischer Verführer genannt wurde. Dieser Ausdruck, der offenbar eine Geringschätzung in sich schließt, hätte vielmehr den Evangelisten veranlassen können, die Großthaten des Herrn in Judäa hervorzuheben.

Angesichts des „Te Deum", das Dr. Hilgenfeld im Vorworte zu dem hundertsten Hefte der von ihm herausgegebenen „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", im Hinblicke auf die Erfolge „aus voller Brust" anstimmen zu dürfen glaubt, ist es gewiß am Platze, auf die verdienstvolle Arbeit von Dr. Karl Müller, „Göttliches Wissen und göttliche Macht des Johanneischen Christus" (Freiburg, Herder, 1882) aufmerksam zu machen, und hiemit jener u. a. besonders um das Johannesevangelium in ihrer Weise verdienten Zeitschrift den für sie wichtigsten Vers des Te Deum: miserere nostri, Domine, miserere nostri, in Erinnerung zu bringen. Wir können auf den Inhalt der nach unserem Ermessen sehr gediegenen Schrift vor der Hand nicht

---

muß, gar nicht bezogen werden kann und ganz verschieden ist von der irrigen Ansicht mancher neueren Theologen, welche sich mit Unrecht durch die Berufung auf Lessius zu decken suchen. Was aber besonders dieser kleinen Schrift größern Werth verleiht, ist die mit der Vertheidigung des P. Lessius verbundene Entwickelung des biblischen Inspirationsbegriffes und die Darlegung der diesbezüglichen Lehre des vaticanischen Concils.

weiter eingehen, und bemerken nur, daß sie mehr leistet, als der Titel verspricht, da in diesem der erste Theil: „Der geschichtliche Charakter des Johannes-Evangeliums — seine Gegner und Vertheidiger, sowie Kritik ihres Standpunktes", nicht zum Ausdrucke kommt. W.

Eine tschechische Zeitschrift. Unter dem Titel „Sborník Velehradský" erscheint seit 1880 in Velehrad, der einstigen Metropolitanresidenz des hl. Methodius, redigirt vom dortigen Herrn Dekan Joseph Vykydal, eine tschechische Jahresschrift, die auch in weiteren Kreisen bekannt gemacht zu werden verdient. Gegründet zur Verherrlichung der hl. Slavenapostel Cyrill und Methud, bespricht sie nicht bloß die auf jene beiden großen Heiligen bezüglichen historischen und archäologischen Fragen, sondern den Umkreis erweiternd, sucht sie auch das von Jenen begonnene große Werk, die Einigung aller Slaven unter dem Statthalter Christi im hl. Glauben, in echt katholischem Geiste auf wissenschaftlichem Wege fortzuführen. Die Signatur des ganzen trefflich redigirten Unternehmens ist schon dadurch markirt, daß die Encyclica Leo XIII. vom 30. September 1880, durch welche das Fest der genannten Heiligen auf die ganze Kirche ausgedehnt wird, den Anfang des Werkes bildet, dem sich die folgenden Aufsätze würdig anreihen. Originalität, gesunde Auffassung, Benützung von Quellen, die zum Theil in Deutschland noch völlig unbekannt sind, verleihen dem Werke eine nicht ungewöhnliche Bedeutung, die noch gesteigert wird durch den guten Klang der Namen sachkundiger Mitarbeiter, welche in der neu emporgeblühten tschechischen Literatur mit Ehren genannt werden. Beispielsweise wollen wir nur auf folgende Abhandlungen aufmerksam machen: „Von den Anfängen der Verehrung der heiligen Cyrill und Methud im Occident" (Ivan Knigoljubec) p. 163—182; „von alterthümlichen Bildern mit cyrillischer Aufschrift in Rom" (Matěj Procházka) p. 196—202; „slavische religiöse Terminologie" (Dr. Jos. Jireček) p. 202—206; „Kirchen und Kapellen des heiligen Clemens" (Dr. Herm. Jireček) p. 207—214; „Orthodoxie der heiligen Cyrill und Methud" (P. Method Halabala O. S. B.) p. 257—266; „Reflexionen über die Geschichte der heiligen Union von Dr. Jul. Pelesz" (Jg. Wurm) p. 272—287. — Leider können wir uns diesmal auf eine weitere Besprechung nicht einlassen, doch behalten wir uns vor, in den nächsten Nummern etwas des weiteren aus dieser gediegenen Zeitschrift mitzutheilen. Unterdessen aber wollen wir die edle wahrhaft katholische Schrift allen jenen, die sich um die Vereinigung der schismatischen Slaven mit Rom interessiren, auf das Wärmste anempfohlen haben. E.

Beleuchtung eines Angriffes gegen die hebräische Metrik. Die am 26. September 1882 ausgegebene Nummer 320 des „Literarischen Handweisers" bringt einen heftigen Angriff des Hrn. Dr. J. Ecker, Privatdocenten zu Münster, gegen mein System der hebräischen Metrik. Indem ich, meinen literarischen Gewohnheiten entsprechend, den Ton, welchen der jugendliche Kritiker gegen mich anschlagen zu sollen glaubt, unberührt laße, will ich hier nur kurz seine Gegengründe (abgesehen von bloßen Behauptungen) in ihrer vollständigen Nichtigkeit nachweisen.

1) Herr Ecker kann sich nicht denken, „wie das Bewustsein eines solchen Metrums gänzlich abhanden gekommen sein sollte". Eine analoge Erscheinung liegt jedoch in den Hymnen der griechischen Kirche vor, deren syllabischer, rhythmischer und strophischer Charakter seit dem Wegfalle der Punkte am Versende bei den Griechen selbst trotz fortwährenden liturgischen Gebrauches ganz in Vergeßenheit geriet und erst durch Cardinal Pitra wieder entdeckt ward. Bei den Hebräern war ein solches Vergeßen noch viel leichter möglich, da die eigentliche Psalmodie mit dem Bestande des Tempels aufhörte, in dem Synagogalcultus aber die Psalmen anfangs gar nicht, später nur durch einfaches Recitieren zur Verwendung kamen, mithin die liturgisch-musikalische Tradition durchaus abbrach.

2) Ich soll mir allein im Psalmentexte „über 6000 Aenderungen" erlaubt und so meine Versmaße hineingebracht haben Verhielte es sich wirklich so, dann stünde es um meine Metrik allerdings bedenklich. Aber, wenn wir auch die Ecker'schen Ziffern, die ich natürlich nicht nachgezählt habe, auf Treue und Glauben annehmen wollen, so wären doch zunächst 1366 einfache und 233 zusammengesetzte Halbvocale, welche ausnahmsweise als silbenbildend angenommen sind, abzurechnen, da hier ja von irgend einer Textveränderung gar keine Rede sein kann; das Mitzählen dieser 1599 Fälle ist eine Irreführung des sachunkundigen Publicums. Ferner gehen ab 2212 Aenderungen, welche sich nicht auf den überlieferten Consonantentext, sondern nur auf die von mittelalterlichen Rabbinen herrührende Vocalisation beziehen und diese auf Grund sprachgeschichtlicher Erwägungen und sogar masoretischer Analogien, unter strengster Wahrung der charakteristischen Eigentümlichkeiten des Hebräischen, modificieren. So bleiben noch angeblich 2625 Veränderungen im Consonantentexte, nämlich 1554 weggelaßene und 1071 zugesetzte Silben. Eine sonderbare Methode, statt nach veränderten, zugesetzten und weggelaßenen Worten nach zugesetzten und weggelaßenen Silben zu zählen! Zunächst wären gleich alle (mir von Herrn Ecker unbegreiflicherweise angerechneten) Correcturen des masoretischen Textes aus dem alexandrinischen abzuziehen[1]), ferner die zahlreichen Veränderungen der Silben-

[1]) Eine genauere Berücksichtigung der Varianten des Septuagintatextes, namentlich der allerdings nach dem Hebräischen retouchierten, aber auch nicht selten das Ursprüngliche bewahrenden Lucianischen Recension, ergibt obendrein, daß viele in meinen Carmina V. T. metrice als Conjecturen bezeichnete Aenderungen in Wirklichkeit Correcturen aus der

zahl, wodurch nur in der jetzigen, nicht aber in der älteren Orthographie der Consonantentext alteriert wird, darunter mehr als 300 angebliche Veränderungen an Gottesnamen, wie sich im folgenden Alinea ergeben wird, der Wechsel von —ô mit —êhû, u. dgl. Doch wir können es uns ersparen, die Zahl der wirklich veränderten Worte zu berechnen, da sich die Grundlosigkeit der Ecker'schen Beschuldigungen leicht auf weniger zeitraubende Weise feststellen läßt. Die relativ starke Beschädigung des hebräischen Psaltertextes erhellt, abgesehen von den alphabetischen Psalmen mit ihren häufigen Störungen des Alphabetes, am deutlichsten aus den doppelt vorkommenden, deren Paralleltexte von durch Abschreibefehler entstandenen Varianten wahrhaft wimmeln. So finden sich in den beiden Texten des im 22. Kap. des 2. Königsbuches wiederkehrenden 18. (Vulg. 17.) Psalmes, mit Weglaßung aller in der älteren Orthographie verschwindenden, folgende Differenzen im Consonantentexte: 76 Worte verändert, 19 weggelaßen, 15 zugesetzt, 1 umgestellt, 1 Verszeile umgestellt. Vergleichen wir hiermit die Zahl der von mir in 7 Abschnitten, deren jeder dem 18. Psalme an Umfang genau gleichkommt (= 112 siebensilbige Verszeilen), vorgeschlagenen Emendationen, wozu natürlich solche, die auf das Metrum keinen Einfluß ausüben, sowie Correcturen aus der Septuaginta und dem samaritanischen Pentateuche, nicht mitgerechnet werden dürfen, so ergeben sich für die Psalmen 33, 34 und 76: 6 veränderte, 6 weggelaßene Worte; für den Psalm 78, 1—50 a: 4 veränderte, 13 weggelaßene, 3 zugesetzte Worte; für die Psalmen 105 und 26: 3 veränderte, 12 weggelaßene, 5 zugesetzte Worte; für die Psalmen 147—150 und 24, 7—10: 4 veränderte, 4 weggelaßene, 5 zugesetzte Worte; für Deuteron. 32, 1—35: 5 veränderte, 2 weggelaßene Worte, 1 umgestellte Verszeile; für Job 38, 2—39, 15: 5 veränderte, 3 weggelaßene, 4 zugesetzte und 1 umgestelltes Wort; für Proverb. 10, 1—11, 23: 2 veränderte und 1 weggelaßenes Wort. Im Durchschnitt erfordert also mein metrisches System nur den neunten Theil der Textveränderungen, welche die biblischen Paralleltexte selbst darbieten, wobei noch zu beachten ist, daß die Mehrzahl meiner Emendationen zugleich auch durch innere Gründe empfohlen, ja gefordert scheint. Da könnte man fast umgekehrt an meinem Systeme irre werden, weil ich es trotz der notorisch so starken Beschädigung des Psalmentextes mit so wenigen Emendationen durchzuführen im Stande sei! Auf jeden Fall bin ich weit entfernt, die angebliche Zahl von über 2000 veränderten Silben (abgesehen von der wunderlichen und jede Controle künstlich erschwerenden Silbenzählung) irgendwie als ein gegen mich sprechendes Argument anzuerkennen. Ich habe mir die Mühe gegeben, diejeniger Differenzen der Paralleltexte Psalm 18 und 2. Kön. 22, welche die Silbenzahl verändern, auf Ecker'sche Weise, jedoch nur im ursprünglichen Consonantentexte, nach Silben zu berechnen und dabei die Zahl 105 gefunden.

Septuaginta sind, und viele andere Textveränderungen durch Annahme der ursprünglichen alexandrinischen Lesart überflüßig werden.

Da nun $51 : 105 = 2452 : 5048\frac{4}{17}$, so wäre ich nach dem arithmetischen Principe meines Kritikers ja berechtigt, $5048\frac{4}{17}$ die Silbenzahl ändernde Emendationen an dem Psalmentexte vorzunehmen. Da habe ich also nach seinem eigenen Geständnisse auf mehr als die Hälfte der mir zustehenden Aenderungen verzichtet! Schließlich möchte ich Herrn Ecker bitten, sein System, die veränderten Silben zu zählen, einmal auf die beiden lat. Tobiastexte anzuwenden, welche die Kirche vor und nach Adoption der Vulgata gebrauchte; ich glaube kaum, daß er da mit Zählen jemals fertig würde.

3) Einer besonderen Berücksichtigung bedürfen die arithmetischen Leistungen meines Kritikers über meine angeblichen Aenderungen an den Gottesnamen, wobei er sich erlaubt, von „Spielen mit dem Namen Gottes" zu reden, diesen furchtbaren Vorwurf aber nur durch Verdrehung des Sachverhaltes und Spielen mit der von ihm vorausgesetzten Unkenntnis der Leser zu begründen vermag. Denn die von mir vorgenommenen Veränderungen der Gottesnamen zerfallen fast alle in zwei Klassen, welche gar keine wirklichen Veränderungen des ursprünglichen Textes darstellen. Die Zuläßigkeit eines beliebigen Wechsels zwischen Jahvä und dessen kürzerer Form Jah beruht nämlich darauf, daß beide Formen in älterer Zeit mit der Abbreviatur J geschrieben wurden, welche die keine Abbreviaturen duldenden Constitutoren des jetzigen Consonantentextes fast überall in Jahvä und nur ausnahmsweise in Jah umschrieben. Jene Abkürzung macht es auch erklärlich, daß Jahvä häufiger als andere Worte wegfallen oder zugesetzt werden konnte. Geradezu unverantwortlich ist aber, daß Herr Ecker seinem Publikum einfach vorsagt, ich hätte 56mal Elohim in Jah verwandelt. Diese 56 Stellen finden sich nämlich ausschließlich in der sog elohistischen Psalmensammlung (Ps. 42—83, Vulg. 41—82), deren Sammler das ursprüngliche Jahvä oder Jah der Dichter in Elohim umgeändert hat, und sind also nur eine Wiederherstellung des durch den Sammler alterierten ursprünglichen Textes. Herr Ecker, welcher sich nach eigenem Geständnisse zum Zwecke seiner vermeintlichen Vernichtungsrecension „wochenlang" mit meinem Psalmentexte beschäftigt hat, durfte diesen zu Psalm 42, 6 ausdrücklich angemerkten Sachverhalt um so weniger übersehen und seinen Lesern vorenthalten, als ich in der Elohimsammlung die Aenderung von Elohim in Jah stets unbezeichnet gelaßen und dadurch auf die Eigentümlichkeit des Falles immer von neuem hingewiesen hatte. Auch die weggelaßenen Elohim gehören fast alle jener Psalmengruppe an, beseitigen mithin nur ein irrig zugesetztes J. Es bleiben so von den Veränderungen in den Gottesnamen fast nur einige wenige Stellen, in welchen unmotivierte, ja störende Häufungen derselben beseitigt sind. Daß sich spätere Abschreiber willkürlich solche Häufungen erlaubten, beweist eine Vergleichung von Ps. 132 (Vulg. 131), 8—10 mit 2. Paralip. 6, 41—42.

4) Die Anklage, noch nie sei „ein Profanklassiker von einem Kritiker so mishandelt worden", wie die heil. Schrift von mir, erledigt sich schon durch das bisher bemerkte. Im alten Testamente muß übrigens die Con-

jecturalkritik ein viel weiteres Gebiet beanspruchen, als im neuen Testamente und bei den meisten Profanautoren, da alle hebräischen Bibelhandschriften, wie auch Kaulen und Delitzsch zugeben, mit peinlichster Sorgfalt kontrolierte Kopien einer einzigen in nachchristlicher Zeit willkürlich als Norm aufgestellten Handschrift sind, wirkliche Varianten also nur aus den Paralleltexten, der Septuaginta und dem samaritanischen Pentateuche entnommen werden können.

5) Die Lesart des alexandrinischen Textes in Ps. 1, 4 ('al p'ne arç) ist nach mir nicht „aus 'al ken entstanden", sondern umgekehrt. Daß es „mindestens me'al heißen müße", sehe ich nicht ein; die Hebräer werden wol auch gewußt haben, daß der Wind die Spreu nicht von der Erde hinweg (etwa in den Aether der Intermundien), sondern über die Erde hin verweht.

Sehr charakteristisch für das Verfahren meines Kritikers ist sein Schweigen darüber, daß meine Verszeilen genau mit den Sinnesabschnitten zusammenfallen, und der Parallelismus als ausnahmsloses, auch formales Grundgesetz der hebräischen Poesie nachgewiesen ist. Daß ich mir diese ungeheure Erschwerung meiner Aufgabe nicht nur ohne Nachtheil, sondern sogar zur Förderung meines Beweises aufladen konnte, während die Erfinder falscher metrischer Systeme mit dem Niederreißen des Parallelismus zu beginnen pflegen, bürgt allein schon für die Richtigkeit meines Princips, deren beste Garantie eben in der Leichtigkeit liegt, womit es, gleichsam auf Einen Schlag, alle Schwierigkeiten löst und alle Erscheinungen erklärt.

Bickell.

Corrigenda.

S. 287 Zeile 12 v. oben: anstatt „menschenwürdiges" lies: „menschen unwürdiges.
S. 303 Zeile 18 v. unten: anstatt „Lehrer" lies: „Lehren".
S. 307 „ 1 „ oben: anstatt „Wir können diese Schwierigkeit durch einen Hinweis auf die Erbsünde lösen" lies: „Wir können diese Schwierigkeit nicht durch 2c. lösen".
S. 307 Zeile 1 v. unten: anstatt „übernatürlichen" lies: „natürlichen".
S. 310 „ 9 „ „ „ „angreifenden" lies: „anpreisenden".
S. 315 „ 5 „ unten: „ „in der christlichen Zeit" lies: „in der „vorchristlichen Zeit.
S. 317 Zeile 12 v. unten: anstatt „der Satz" lies: „den Satz".
S. 566 „ 10 „ oben: anstatt „Loso" lies: „Boso".

Literarischer Anzeiger.*)

Nr. 11. 1882. 1. Januar.

Bei der Redaktion sind eingelaufen:

Atlas zur Biblischen Geschichte zum Gebrauche für Gymnasien, Real- und Bürgerschulen. 8 Blätter in Farbendruck. Vierte Aufl. Gera. Issleib und Rietzschl.

Barthel Carl. Handbuch zur biblischen Geschichte für Katecheten und Lehrer. Neue Ausgabe in 9 Lief. Erste Lieferung. 96 Seiten in 16°. Leipzig. Leukart.

Bertani Carlo. Vita di S. Leone Magno (Collana di Vite di Santi, anno 30. disp. 178—182) vol. tre. pag. 360, 320, 432 in 16°. Monza tip. de Paolini di C. Annoni e C. 1880. (Esce periodicamente verso il 20 dei mesi di Febbr., apr. giugno, ag., ott., dic.)

Binet Stephan, S. J. Der Freund der armen Seelen oder die katholische Lehre vom Fegfeuer. Mit einem Vorw. v. Franz Hattler. 387 Seiten in 12°. (Ascetische Biblioth. III. Serie 8.) Feiburg Herder 1881.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Editum consilio et impensis Academiae litterarum caesareae Vindobonensis. Vol. VII.

Dreher Dr. Theodor. Lehrbuch der kathol. Religion für Obergymnasien. Dritter Theil. Die kathol. Glaubensl. 2. Heft. Zweite umgearb. Aufl. Seite 37—130 in 8°. Sigmaringen. Liehner. 1881.

Ehses Dr. Stephan. Geschichte der Pack'schen Händel. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Reformation. 280 Seiten in 8°. Freib. Herder 1881.

Fromme's Kalender für den katholischen Clerus Oesterreich-Ungarns 1882. 4. Jahrg. redigirt von Berth. A. Egger. 136 Seiten in 24°. Wien. Fromme.

Gebhardt Oscar de. Novum Testamentum graece recensionis Tischendorfianae ultimae textum illustravit. Editio stereotypa. pp. 492. Lipsiae. Tauchn. 1881.

Gretsch Adrian. Predigten. Neue Ausgabe in vier Bänden durch Constantin Vidmar. 3. Band Festtagspredigten. 429 S. in 8°. Freib. Herder. 1881.

— Fastenpredigten. 2. Theil. SS. 191—403 in 8°. Ebendas.

*) Da es der Redaktion dieser Zeitschrift nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie von Zeit zu Zeit den Heften Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Groeffel. Adjutorium nostrum in nomine Domini, seu selecta pietatis exercitia. Editio tertia. pp. 584 in 12°. Tirnaviae. Winter. 1881.

Grube Dr. Carl. Johannes Busch, Augustinerpropst zu Hildesheim. Ein kathol. Reformator des 15. Jahrh. (Sammlung histor. Bildnisse.) 302 Seiten in 12°. Freiburg. Herder. 1881.

Guéranger, Dom Prosper. Pfingstcyklus. Autorisirte Uebersetzung. Mit bisch. Approb. und einem Vorw. von Dr. J. B. Heinrich. Erste Abth. 500 Seiten in 16°. Mainz. Kirchheim. 1881.

Haffner Dr. Paul. Grundlinien der Geschichte der Philosophie. Erste Abtheilung. 256 Seiten in 8°. Mainz. Kirchheim. 1881.

— Grundlinien der Aufgabe der Philosophie. 328 Seiten. Das. 1881.

Heinrich Dr. J. B. Dogmatische Theologie. Vierter Band. 652 Seiten in 8°. Das. 1881.

Janssen Johannes. Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters. Dritter Band. Die politisch-kirchl. Revolution der Fürsten und Städte und ihre Folgen bis 1555. 731 Seiten in 8°. Freiburg. Herder 1881.

Jeitteles Adalbert. Die Sanct-Pauler Predigten und Herr Anton Schönbach. Abwehr einer Recension. 149 Seiten in 16°. Innsbruck. Wagner. 1881.

Kleutgen Jos., S. J. R. P. Leonardi Lessii S. J. theologi De divina inspiratione doctrina e documentis magnam partem ineditis illustrata et ponderata. pag. XXVII. in 8°. Frib. Herder. 1881.

Kraus Dr. F. X. Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer. 5. Lief. 385—480 Seiten in 8°. Freib. Herder. 1881.

Moufang Dr. Christ. Katholische Katechismen des sechszehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen. 626 Seiten in 8°. Mainz. Kirchheim. 1881.

Nirschl Dr. Jos. Lehrbuch der Patrologie und Patristik. Erster Band. 384 Seiten in 8°. Mainz. Kirchheim. 1881.

Probst Dr. Ferd. Verwaltnng des hohenpriesterlichen Amtes. 184 Seiten in 12°. Breslau. Aderholz 1881.

Reumont Alfred von. Vittoria Colonna. Leben, Dichter, Glauben im XVI. Jahrhundert. 288 Seiten in 24°. Freib. Herder. 1881.

Röhm J. B. Aufgaben der Protestantischen Theologie. 235 Seiten in 8°. Augsburg. Huttler. 1882.

San Ludov. S. J. Institutiones Metaphysicae specialis. tom. I. Cosmologia. Pars. I. 606 pag. in 8°. Lovanii. Fonteyn. 1881.

Schmöger P. C. E. Das arme Leben und bittere Leiden nach den Gesichten der gottf. Anna Katharina Emmerich. 9. und 10. Heft. S. 497—624. Regensburg. Pustet. 1881.

Schmitz Dr. Herm. Jos. Das Volksschulwesen im Mittelalter. (10. Heft des II. B. der Frankfurter zeitgem. Broschüren). 303—331 Seit. Frankf. Foesser. 1881.

Schmude P. Theodor S. J. Der religiöse Indifferentismus und seine Schlagwörter in 7 Conferenzen beleuchtet. Zweite Aufl. 82 Seiten. Warnsdorf (Böhmen) Ambr. Opitz. 1881.

Kappehorn Anton. Erklärung und Predigtentwürfe zu den sonn- und festtäglichen Evangelien des kathol. Kirchenjahrs. Erster Theil. Erste Abtheilung. 160 Seiten in 16°. Dülmen. Laumann. 1881.

Vascotti A. P. Clarus. Institutiones Historiae ecclesiasticae Novi foederis. Editio quarta juxta probatiores auctores emendata et aucta a Mathia Hiptmaier. tomi II. 414, 512 pag. in 8°. Vindobonae. Mayer. 1881.

Ferner die Zeitschriften und Blätter:

Archiv für katholisches Kirchenrecht. Herausg. v. Fr. Vering. Mainz, Kirchheim. 1881. Heft 5.

Blätter für Kanzel-Beredsamkeit, v. Anton Steiner. Wien, Kirsch. 1881. II. 2.

Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, recueil bi-mensuel paraissant sous la direction de MM. Duchesne, Ingold, Lescoeur, Thédmat. 2e année 11—15. Paris. Sauton 1881.

Divus Thomas, Commentarium Academiis et Lyceis Scholasticam sectantibus inserviens. Vinati Giovanni Red. resp. Piacenza, G. Tedeschi. 1881. II. 7—9.

Katolički Propovjednik. Uredjuje i izd. Hinko Hladáček, prisj. duh. stola i župn. u Gradištu (Zupanja). U Vukovaru, tisk. kat. hrv. dion. tiskov. družtva. 1881. V. 7—12.

La ciencia cristiana, revista quincenal. Madrid. 1881. XVIII. 113—118.

La civiltà cattolica. Firenze, L. Manuelli. 1881. XXXII, (ser. XI.). Vol. VI. quad. 752—758.

La controverse. Revue des objections et des réponses en matière de religion paraissant sous la direction de M. J. B. Jaugey. Lyon. Vitte et Perrussel. 3. Place Belcour 2e année. num. 21—26.

Les lettres chrétiennes. Revue d'enseignement, de philologie et de critique. Directeur M. Cazageux. tom. III. n. 3. Lille, Imprim. Desclée et Cie.

Literarischer Handweiser. Zunächst für das kathol. Deutschland. Herausg. u. redig. v. Dr. Franz Hülskamp. Münster, Theissing. 1881. XX. 19—23.

Luxemburger Sonntagsblatt. Red.: Dr. J. B. Fallize. Luxemburg, Hary. 1881. 38—50.

Natur und Offenbarung. Organ zur Vermittlung zwischen Naturforschung und Offenbarung für Gebildete aller Stände. Münster, Aschendorff. XXVII. 1881. 10—12.

Pastoral-Blatt der Diözese Münster, herausg. v. Funke, 1881. XIX. 10—12.

Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart. Herausg. von Dr. M. J. Scheeben. Regensb., Pustet. 1881. XI. 9—10.

Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Paris, Bur. du Polyb. 1881. Partie litt. XXXI. 8—12. — Part. techn. XXXIII. 6—10.

Précis historiques, mélanges religieux, littéraires et scientifiques. Bruxelles. A. Vromant. 1881. XXX. 10—12.

Revista Augustiniana esclusivamente redactada por PP. Augustinos, para uso de los alumnos de la misma orden (publica se el 5 de cadas mes). Vol. II. 4—6. Valladolid, Cuesta 1881.

Revue catholique, red. par des Prof. de l'univers. de Louvain sous la direct. de Mgr. Namèche. Louvain, Ch. Peeters. 1881. XXVI. 1—5.

Revue des sciences ecclésiastiques, publ. par des Prof. en Théologie de l'univers. cath. de Lille. Amiens, Rousseau-Leroy, — Paris, V. Lecoffre. 1881. 261—263.

Salzburger Kirchenblatt. Verantw. Red.: Dr. A. Gaßner, k. k. Prof. an der theol. Facultät. Salzburg, Oberer'sche Buchh. 1881. XXI. 38—50.

Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Freiburg, Herder. 1881. XIX. 10—12.

Uj Magyar Sion. Egyházirodalmi folyóirat, Szerk.: Dr. Zádori János. Esztergom, Buzárovits. 1881. XII. 10—12.

Wissenschaftliche Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner-Orden mit besonderer Berücksichtigung der Ordensgeschichte und -Statistik, redigirt von P. Maurus Kinter O. S. B., Stiftsarchivar zu Raigern. Würzb., Wörl. 1881. Heft 4.

Literarischer Anzeiger.*)

Nr. 12. 1882. 1. April.

Bei der Redaktion sind eingelaufen:

Abbet Dr. Jul. Maur. Trois mots sur l'Église ou les propriétés, l'enseignement et le chef de l'Église. 8°. pag. 395. Fribourg Impr. cathol. suisse. 1881.

Aken C. van, S. J. La fable des Monita secreta ou instructions secrètes des Jésuites. Histoire et bibliogr. 8°. Pag. 69. Bruxelles. Vromant. 1881.

Arens Wilhelm. Praktische Vorschläge zur Reform des Religionsunterrichtes an den Gymnasien und ähnlichen höhern Lehranstalten. Mit Bezugnahme auf Dr. Stökl's Schrift 8°. 42 Seiten. M. Gladbach. Hoster 1882.

Berger P. Othm. O. S. B. Sammlung katholischer Kirchenlieder mit einem Anhang der wichtigsten Gebete 2te verb. Aufl. 16°. 127 Seiten. Linz. Ebenhöch'sche Buchh. 1882.

— Orgelbuch zur Sammlung katholischer Kirchenlieder. 2te verb. und verm. Aufl. 4°. 98 Seiten. 1882

Codex Teplensis. Der — enthaltend die Schrift des newen Gezeuges. Aelteste deutsche Handschrift, welche den im XV. Jahrh. gedruckten deutschen Bibeln zu Grund gelegen. Zweiter Theil. Die Briefe St. Pauli. 4°. 107 Seiten. München. Huttler. 1882.

Commer Ernst. Die philosophische Wissenschaft. Ein apologetischer Versuch. 8°. 126 Seiten. Berlin. G. Jansen. 1882.

Corten B. Tu es Petrus seu praecipui ex apostolicis recentiorum SS. Pontificum litteris atq. orationibus loci, quibus ostenditur A. S. Juris defensor, veritatis doctor, morum servator. In usum cleri atq. juventutis litterarum studiosae triplici ordine Historico, Dogmatico, Morali digessit. 8°. pag. 345. Venlonae Bontamps. (Aquisgr. Barth.)

Dreher Dr. Theod. Abriß der Kirchengeschichte für Obergymnasien (Schluß-lief.) 8°. 49—108 Seiten. Sigmaringen Liehner'sche Hofbuchdr. 1882.

Fleischlin Bernh. und **F. Wicht.** Monatrosen. Organ und Eigenthum des Schweizerischen Studentenvereines und seiner Ehrenmitglieder. XXV. Jahrg. 1880—81. 9 Hefte; 81—82. 1—4 Heft. 8°. Luzern. Schill. 1880/81.

Funk Franc. Xav. Opera Patrum Apostolicorum textum recensuit, adnotationibus criticis exegeticis historicis illustravit, versionem latinam Prolegomena, indices addidit. Volumen II. 8°. pag. 371. Tubingae Laupp. 1881. (Ladenpreis 8 M. Partiepreis für Seminarien bei Abnahme von 6 Exemplaren à 6 M. 80 Pf.)

---

*) Da es der Redaktion dieser Zeitschrift nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie von Zeit zu Zeit den Heften Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Gualandi M. S. J. Summa theologica S. Thomae Doctoris angelici novo schemate per ordinem quaestionum exhibita. Editio nova auctior et emendatior. 4 tabulae in folio. Romae typis S. C. de Propag. fide 1881.

Grimm Dr. Jos. Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Jesu nach den vier Evangelien dargestellt. 2. Band. (Band III. von Grimm's Leben Jesu.) 8°. 651 Seiten. Regensburg. Pustet.

Habert Joh. Ev. Chor-Gesangschule. Erstes Heft. Op. 22. 2. Aufl. 8°. 36 Seiten. Linz. Ebenhöch'sche Buchh. 1882.

Hoffmann Joh. Streiflichter auf den heutigen Protestantismus. (Heft 5/6 der Kathol. Stud.) 8°. 139 Seiten. Würzburg. Wörl. 1881.

Janssen Joh. Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Sein Entwicklungsgang und sein Wirken im Geiste der Kirche. Ein Band in 16°. 496 Seiten. Freiburg. Herder. 1882.

Kaulen Dr. Franz. Einleitung in die hl. Schrift Alten und Neuen Testaments. 2. Hälfte. I. Abtheilung. 8°. 153—370 Seiten. Freiburg. Herder. 1881.

Kleinermanns Dr. Jos. Der hl. Petrus Damiani, Mönch, Bischof, Cardinal, Kirchenlehrer, in seinem Leben und Wirken dargestellt. 8°. 237 Seiten. Steyl. Missionsdruckerei. 1882.

Kreuzberg Heinrich. Das Gebet, das große Gnadenmittel in der kathol. Kirche. 2. verb. und verm. Aufl. 467 Seiten. Mainz. Kirchheim. 1881.

Kraus F. X. Real-Encyclopädie der christl. Alterthümer. 6. Lieferung. 481-576 Seiten. Freiburg. Herder. 1882.

Lefflad Prof. Mich. Regesten der Bischöfe von Eichstätt. 3. Abtheilung. 1. Fasc. von 1297—1305. (Progr. des bischöfl. Lyc.) 4°. 30 Seiten. Eichstätt. Hornik. 1881.

Lüdtke Dr. Clem. Erklärung des hl. Meßopfers. Eine Weihnachtsgabe für Studierende. 16°. 145 Seiten. Danzig. Boenig. 1882.

Macchiaroli Stef. Alla storia dell'umano progresso Proposta e Prolegomeni. 2. Ediz. 8°. 445 pag. Napoli, Tipogr. dell'Academia delle scienze 1880—81.

Martin Dr. Conrad. Kanzelvorträge des hochwürdigsten Bischofs von Paderborn Dr. C. M., gesammelt und herausgegeb. v. Dr. Christian Stamm. Erster B. Sonntägl. Pred. für die hl. Advent-, Epiphanie-, Fasten- und Osterzeit. 8°. 783 Seiten. Paderb. Bonifacius-Druckerei. 1882.

Molitor Dr. Wilh. Predigten für die hl. Fastenzeit. (Sämmtl. Pred. III. Band.) 8°. 379 Seiten. Mainz. Kirchheim. 1882.

Opitz Theodor. Maria Stuart. Nach den neuesten Forschungen dargestellt. Zweiter Band. 8°. 432 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Patiß P. Georg, Pr. d. Gesellsch. Jesu. Marienpredigten. 4. vom Verf. verb. Aufl. (2. Band der Festpred.) 8°. 540 Seiten. Innsbruck. Rauch 1882.

Pánek Dr. Joannes. Commentarius in Epist. S. Pauli ad Hebraeos usibus auditorum suorum accommodavit. 8°. pag. 232. Oenip. Wagner. 1882.

Quadrupani P. K. J. Anleitung zur Beruhigung furchtsamer Seelen in ihren Zweifeln. Aus dem Italien. übersetzt und mit Anmerk. versehen von Dr. Ew. Bierbaum. 2. Aufl. 16°. 136 Seiten. Freiburg. Herder. 1882.

Ratzinger Dr. Georg. Die Volkswirthschaft in ihren sittlichen Grundlagen. Ethisch-sociale Studien über Cultur und Civilisation. 8°. 532 Seiten. Freib. Herder. 1881.

Rive P. F. S. J. Die Feste unseres Herrn Jesus Christus. Dogmatische Predigten. 2 Bände. 8°. 362, 391 Seiten. Regensb. Pustet. 1882.

Rom als Hauptstadt von Italien. 8°. 50 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Roux A. Le Pape saint Gélase I. Étude sur sa vie et ses écrits. 8°. pag. 224. Paris Ern. Thorin. 1880.

Kübatscher Wilib., O. S. B. Putonis monachi O. S. B. saeculi XII. opuscula e duobus codicibus admontensibus nunc primum edidit, 8°. pag. 154. Graecii in aedibus Styria. 1882.

Salis Seewis P. Franc. S. J. Della conoscenza sensitiva. 8°. pag. 558. Prato Giachetti. 1881.

Schmitt Dr. Jak. Erklärung des mittleren Deharbe'schen Katechismus zunächst für die mittlere und höhere Klasse der Elementarschulen. I. Band. Von dem Glauben. 5. Aufl. 16°. 616 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Schmöger P. C. E. Das arme Leben und bittere Leiden unseres Herrn Jesus Christus und seiner sel. Mutter Maria nach den Gesichten der gottf. Anna Katharina Emmerich. 11—18 Heft. 4°. Seiten 625—1088. Regensb. Pustet. 1882.

Siegfried Nik. Aktenstücke betreffend den preußischen Culturkampf nebst einer geschichtlichen Einleitung. 8°. 346 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Stöhr Dr. August. Handbuch der Pastoralmedicin mit besonderer Berücksichtigung der Hygieine. Zweite Aufl. 8°. 477 S. Freib. Herder. 1882.

Strauch Phil. Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik. 8°. 414 Seiten. Freib. und Tüb. Mohr. 1882.

Tappehorn Ant. Erklärung und Predigtentwürfe zu den sonn- und festtäglichen Evangelien des kathol. Kirchenjahres. I. Th., welcher die sonnt. Evangel. behandelt. 2. Abtheil. 8°. 161—352 Seiten. Dülmen. Laumann.

Umlauft Dr. Fried. Die österreichisch-ungarische Monarchie. Geographisch-statistisches Handbuch mit besonderer Rücksicht auf politische und Culturgeschichte für Leser aller Stände. 2. umgearb. und erweiterte Aufl. 1. 2. Lief. 8°. 96 S. (In 20 Lief.) Wien u. Pest. Hartleben. 1882.

Viani P. Bonavent. Vite de' due Pontefici S. Gelasio I. e S. Anastasio II. 8°. pag. 184. Modena soc. tipogr. Soliani. 1882.

Vering Dr. F. H. Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechtes. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Aufl. gr. 8°. VI und 1002 Seiten. Freiburg. Herder. 1881.

Vogelsang Frhr. C. v. Oesterreichische Monatsschrift für Gesellschafts-Wissenschaft, für volkswirthschaftliche und verwandte Fragen. Vierter Jahrg. Januar-Heft. 8°. 65 Seiten. Wien. Heinr. Kirsch. 1882.

Wirthmüller Dr. Joh. B. Die moralische Tugend der Religion in ihren unmittelbaren Akten und Gegensätzen dargestellt. 8°. 644 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Ferner die Zeitschriften und Blätter:

ΑΝΑΤΟΛΗ. Σύγγραμμα περιοδικὸν ἐκδιδόμενον καθ' ἑβδομάδα. Ἐν Ἑρμουπόλει Σύρου. (Sira Grecia.) *Ἔτος Β'.*, (1882), *ἀριθ.* 80—92.

Archiv für katholisches Kirchenrecht. Herausg. v. Dr. Vering. Mainz, Kirchheim. 1881. Heft 6. 1882. 1.

Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, recueil bi-mensuel paraissant sous la direction de MM. Duchesne, Ingold, Lescoeur, Thédmat. 2e année 18—21. Paris Sauton. 1881.

Die kathol. Bewegung. Redigirt v. Rody. 1882. Heft. 1—5. Würzburg. Wörl.

Divus Thomas, Commentarium Academiis et Lyceis Scholasticam sectantibus inserviens. Vinati Giovanni Red. resp. Piacenza, G. Tedeschi. 1881. II. 10—12.

Katolički Propovjednik. Uredjuje i izd. Hinko Hladáček, prisj. duh. stola i župn. u Gradištu (Zupanja). U Djakovu. 1882. V. 1.

La ciencia cristiana, revista quincenal. Madrid. 1881. XIX. 119—120.

La civiltà cattolica. Firenze, L. Manuelli. 1881. XXXII, (ser. XI.). Vol. VI. quad. 759—761.

La controverse. Revue des objections et des réponses en matière de religion paraissant sous la direction de M. J. B. Jaugey. Lyon. Vitte et Perrussel. 3. Place Belcour 2e année. num. 27—34.

Les lettres chrétiennes. Revue d'enseignement, de philologie et de critique. Directeur M. Cazageux. tom. IV. n. 2. Lille, Imprim. Desclée et Cie.

Literarischer Handweiser. Zunächst für das kathol. Deutschland. Herausg. u. redig. v. Dr. Franz Hülskamp. Münster, Theissing. 1881. 303—305. XXI. 1—6.

Literarische Rundschau für das kathol. Deutschland. Herausg. von J. B. Stamminger. Freiburg, Herder. 1882. VIII. 1—8.

Luxemburger Sonntagsblatt. Red.: Dr. J. B. Fallize. Luxemburg, Harz. 1882. 1—12.

Natur und Offenbarung. Organ zur Vermittlung zwischen Naturforschung und Offenbarung für Gebildete aller Stände. Münster, Aschendorff. XXVIII. 1882. 1—3.

Pastoral-Blatt der Diözese Münster, herausg. v. Funke, 1882. XX. 1—3.

Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart. Herausg. von Dr. M. J. Scheeben. Regensb., Pustet. 1881. 11—12. 1882. 1.

Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Paris, Bur. du Polyb. 1881. Partie litt. XXXI. 8—12. — Part. techn. XXXIII. 6—10.

Précis historiques, mélanges religieux, littéraires et scientifiques. Bruxelles. A. Vromant. 1882. 1—3.

Quartalschrift, theologisch-praktische. Herausg. von den Prof. der Theol. zu Linz. 1882. 1. Heft. Haslinger.

Religio, kath. egyházi s irodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Breznay Béla, k. m.tud. egytemi ny. r. tanár. Budapest. Kocsi Sándor. 1882. XL. 1—24.

Revista Augustiniana esclusivamente redactada por PP. Augustinos. para uso de los alumnos de la misma orden (publica se el 5 de cadas mes). Vol. III. 1—3. Valladolid, Cuesta 1882.

Revue catholique, red. par des Prof. de l'univers. de Louvain sous la direct. de Mgr. Namèche. Louvain, Ch. Peeters. 1882. 1—3.

Revue des sciences ecclésiastiques, publ. par des Prof. en Théologie de l'univers. cath. de Lille. Amiens, Rousseau-Leroy, — Paris, V. Lecoffre. 1881. 264—265. 1882. 266.

Salzburger Kirchenblatt. Verantw. Red.: Dr. A. Gaßner, k. k. Prof. an der theol. Facultät. Salzburg, Oberer'sche Buchh. 1882. XXII. 1—12.

Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Freiburg, Herder. 1881. XX. 1—3.

Srce Isusovo. Službeni list za vrhbosansku nadbiskupiju. Odgovorni urednik: Ivan Gözsl. U Sarajevu, zemaljska tiskara. 1882, I., 1—2.

Uj Magyar Sion. Egyházirodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Zádori János. Esztergom, Buzárovits. 1882. XIII. 1—3.

Wissenschaftliche Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner-Orden mit besonderer Berücksichtigung der Ordensgeschichte und -Statistik, redigirt von P. Maurus Kinter O. S. B., Stiftsarchivar zu Raigern. Würzb., Wörl. 1882. Heft 1—2.

Literarischer Anzeiger.*)

Nr. 13. **1882.** **1. Juli.**

Bei der Redaktion sind eingelaufen:

Ἅγιον ὄρος, τό. Un secondo sguardo alle missioni d'Oriente. Appunti di una recente visita ad Aghion oros, monte Athos. Grotta ferrata. Tip. della Badia. 1881. 8°. pp. 126.

Ἅγιος σταυρός, ὁ. Πρὸς χρῆσιν τῆς νεολαίας ἐκδιδ. Ἐν Σύρῳ. Τυπ. τῆς Ἀνατολῆς. 1882. 12°. p. 70.

Bautz Dr. Jos. Die Hölle. Im Anschluß an die Scholastik dargestellt. 8°. 210 Seiten. Mainz. Kirchheim.

Blanc, Biographie de Mgr. De Preux. Fribourg. 1881. Imprimerie cath. Suisse. 8°. pp. 28.

Bugge Sophus. Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen. Uebers. von Dr. Osc. Brenner. Erste Reihe. Zweites Heft. 8°. 97—288 Seiten. München. Kaiser. 1882.

Camara P. Fr. Thomas. Vida y escritos del Beato Alonso de Orozco del Orden de San Agustin, predicador de Felipe II. 8°. Pag. 636. Valladolid. De Cuesta. 1882.

Epping Joseph S. J. Der Kreislauf im Kosmos. (Ergänzungsheft 18 zu den „Stimmen aus Maria-Laach"). 8°. 103 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Fita y Colomé Fid. S. J. Suplementos al Concilio national toledano VI. (De la Civilizacion, Revista catt.) 8°. Pag. 60. Madrid. Perez. 1881.

Gutberlet Dr. Constantin. Logik und Erkenntnißtheorie. 8°. 262 Seiten. Münster. Theissing. 1882.

Hünner Carl S. J. Unsere Liebe Frau in 32 Vorträgen zur Verehrung vorgestellt. II. 8°. 379 Seiten. Regensb. Pustet. 1882.

---

*) Da es der Redaktion dieser Zeitschrift nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie von Zeit zu Zeit den Heften Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Hautcoeur, Mgr., Recteur. La liturgie Cambrésienne au XVIII. siècle, et le projet de Bréviaire pour tous les diocèses des Pays-Bas. Louvain. Peeters. 1882. 8°. P. 76.

— Mémoire sur le Propre du diocèse de Cambrai. Lille. Soc. Saint Augustin. 1882. 8°. p. 73.

— Un chapitre inconnu de l' histoire de la liturgie. Amiens. Rousseau-Leroy. 1882. 8°. p. 28.

Kraus Fr. X. Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende. Zweite Aufl. 8°. 892 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Orlando Gius. S. J. Il Vespro Siciliano et la quistione Angioina. Palermo. Tip. Tamburello. 1882. 8°. p. 210.

Perin Charles. Die Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrhundert. Autoris. Uebers. kl. 8°. 360 Seiten. Freib. Herder 1882.

Pflugk-Harttung Jul. von. Die Urkunden der Päpstlichen Kanzlei vom X. bis XIII. Jahrh. (aus d. archival. Ztsch. Band VI.) 4°. 76 Seiten. München. Theod. Ackermann. 1882.

Pierling S. J. La Sorbonne et la Russie (1717—1747). 12°. pag. 178. Paris. Leroux. 1882.

Pölzl Dr. Franz X. Kurzgefaßter Commentar zu den vier Evangelien. In 4 Bänden. Dritter B. I. Theil. 8°. 228 Seiten. Graz. Styria. 1882.

Roskoványʼ Aug. de. Matrimonium in Ecclesia cath. potestati ecclesiasticae subjectum cum amplissima collectione monumentorum et literatura. Tom. IV. monumenta et literaturam usq. a. 1881, item repertorium complectens. 8°. Pag. 738. Nitriac. Typ. Ed. Schempek et St. Huszar. 1882.

— De Matrimoniis mixtis. Tom. VII. Monumenta et literat. usq. a. 1881 item repertorium in VII tomos complectens. 8°. Pag. 700. ibid

S. J. M. Compendium des katholischen Kirchenrechtes. 8°. 150 Seiten. Marburg. Verlag des fürstbisch. Priesterseminars. 1882.

Schmitt Dr. Jak. Erklärung des mittleren Deharbe'schen Katechismus zunächst für die mittlere und höhere Klasse der Elementarschulen. Zweiter B. Von den Geboten. Fünfte Aufl. kl. 8°. 695 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Toussaint J. P. Leben des hl. Johannes Franziscus Regis aus der Gesellsch. Jesu. kl. 8°. 208 Seiten. Mainz. Kirchheim. 1882.

Voříšek R. Nadplavči. Namorky Román od W. Clàrka Russela. V Praze. 1882. J. Zeman a Spol. 8°. 388 Str.

Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der kathol. Theologie und ihrer Hülfswissenschaften. Zweite Aufl. Begonnen von Jos. Cardinal Hergenröther, fortgesetzt von Dr. Franz Kaulen. I. Band bis Basemath. 2110 Col. 8°. Freiburg. Herder. 1882.

Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. II. Band. (Zwölftes Heft) bis Begräbniß 192 Col. das.

Woernhart Fr. Leon. Mar. Figura Jerosolymae tempore Jesu Chr. D. N. existentis illustrata et in carta speciali adjecta delineata. 4°. pag. 12. Frib. Herder 1882.

Zardetti Dr. Otto. Die kirchliche Sequenz: Komm', heiliger Geist! in frommen Betrachtungen erweitert. Nach einem englischen Manuscipte aus dem 17. Jahrh. übersetzt und bevorwortet. 12°. 196 Seiten. Freiburg Herder. 1882.

Ferner die Zeitschriften und Blätter:

ΑΝΑΤΟΛΗ. Σύγγραμμα περιοδικὸν ἐκδιδόμενον καθ' ἑβδομάδα. Ἐν Ἑρμουπόλει Σύρου. (Sira. Grecia.) Ἔτος Β'. (1882), ἀριθ. 93—105.

Archiv für katholisches Kirchenrecht. Herausg. v. Dr. Vering. Mainz, Kirchheim. 2—3. 1882.

Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, recueil bi-mensuel paraissant sous la direction de MM. Duchesne, Ingold, Lescoeur, Thédmat. 3e année 2—3. Paris. Sauton 1882.

Die kathol. Bewegung. Redigirt v. Rody. 1882. Heft. 6—8. Würzburg. Wörl.

Divus Thomas, Commentarium Academiis et Lyceis Scholasticam sectantibus inserviens. Vinati Giovanni Red. resp. Piacenza, G. Tedeschi. 1882. III. 1—3.

Katolički Propovjednik. Uredjuje i izd. Hinko Hladáček, prisj. duh. stola i župn. u Gradištu (Zupanja). U Djakovu. 1882. VI. 1—7.

La ciencia cristiana, revista quincenal. Madrid. 1882. 1.

La civiltà cattolica. Firenze, L. Manuelli. 1882. XXXII, (ser. XI.). Vol. X. quad. 762—768.

La controverse. Revue des objections et des réponses en matière de religion paraissant sous la direction de M. J. B. Jaugey. Lyon. Vitte et Perrussel. 3. Place Belcour 3e année. num. 35—40.

Les lettres chrétiennes. Revue d'enseignement, de philologie et de critique Directeur M. Cazageux. tom. V. n. 1. Lille, Imprim. Desclée et Cie.

Literarischer Handweiser. Zunächst für das kathol. Deutschland. Herausg. u. redig. v. Dr. Franz Hülskamp. Münster, Theissing. 1881. 306—315.

Literarische Rundschau für das kathol. Deutschland. Herausg. von J. B. Stamminger. Freiburg, Herder. 1882. VIII. 4—6.

Luxemburger Sonntagsblatt. Red.: Dr. J. B. Fallize. Luxemburg, Hary. 1882. 13—27.

Monat-Rosen. Organ u. Eigenthum des Schweizer. Studentenvereines u. seiner Ehrenmitglieder. Red. v. B. Fleischlin u. F. Wicht. XXVI. 1881—82. I—VII.

Natur und Offenbarung. Organ zur Vermittlung zwischen Naturforschung und Offenbarung für Gebildete aller Stände. Münster, Aschendorff. XXVIII. 1882. 4.

Pastoral-Blatt der Diözese Münster, herausg. v. Funke, 1882. XX. 4—5.

Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart. Herausg. von Dr. M. J. Scheeben. Regensb., Pustet. 1882. 2—5.

Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Paris, Bur. du Polyb. 1882. Partie litt. XXXIV. 1—6. — Part. techn. XXXVI. 1—5.

Précis historiques, mélanges religieux, littéraires et scientifiques. Bruxelles. A. Vromant. 1882. 4—6.

Quartalschrift, theologisch-praktische. Herausg. von den Prof. der Theol. zu Linz. 1882. 2. Heft. Haslinger.

Religio, kath. egyházi s irodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Breznay Béla, k m.tud. egytemi ny. r. tanár. Budapest. Kocsi Sándor. 1882. XL. 24—50.

Revista Agustiniana esclusivamente redactada por PP. Agustinos, para uso de los alumnos de la misma orden (publica se el 5 de cadas mes). Vol. III. 4—5. Valladolid, Cuesta 1882.

Revue catholique, red. par des Prof. de l'univers. de Louvain sous la direct. de Mgr. Namèche. Louvain, Ch. Peeters. 1882. 4—6.

Revue des sciences ecclésiastiques, publ. par des Prof. du collège théologique de Lille. Amiens, Rousseau-Leroy, — Paris, V. Lecoffre. 1882. 267—270.

Salzburger Kirchenblatt. Verantw. Red.: Dr. A. Gaßner, k. k. Prof. an der theol. Facultät. Salzburg, Oberer'sche Buchh. 1882. XXII. 13—24.

Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Freiburg, Herder. 1881. XX. 4—5.

Vrce Isusovo. Službeni list za vrhbosansku nadbiskupiju. Odgovorni urednik: Ivan Göszl. U Sarajevu, zemaljska tiskara. 1882, I., 3—6.

Uj Magyar Sion. Egyházirodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Zádori János. Esztergom, Buzárovits. 1882. XIII. 3—6.

Wissenschaftliche Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner-Orden mit besonderer Berücksichtigung der Ordensgeschichte und -Statistik, redigirt von P. Maurus Kinter O. S. B., Stiftsarchivar zu Raigern. Würzb., Wörl. 1882. Heft 3.

Literarischer Anzeiger.*)

Nr. 14. 1882. 15. Oktober.

Bei der Redaktion sind eingelaufen:

Bardenhewer Otto. Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter d. Namen Liber de causis. Im Auftrage der Görres-Gesellsch. bearbeitet. 8°. 330 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Baumgartner Alex. S. J. Göthe's Lehr- und Wanderjahre. 19. 20. Ergänzungsheft zu d. Laacher St. 8°. 376 Seiten Freib. Herder. 1882.

Cornoldi G. M. Il Rosminianismo sintesi dell' ontologismo e del panteismo. Libri tre. 8°. 451 pag. Roma. Beffani. 1881.

Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis Academiae litterar. caesar. Vindobonensis Vol. V. ex recensione Zangemeisteri. 8°. 819 pag. Vol. VI. ex recensione Hartelii 8°. pag 833. Vol. VII. ex recensione Petschenig. 8°. 174 pag. Vindobonae ap. Geroldi filium. 1881, 1882.

Droste Franz. Kirchliches Disciplinar- und Criminal-Verfahren gegen Geistliche. 8°. 247 Seiten. Paderb. Schöningh. 1882.

— — Die Fürsorge der Kirche für den Unterhalt der Geistlichen. 8°. 127 Seiten. Paderb. Schöningh. 1882.

Dilgskron P. C. SS. R. Die Waffenrüstung des christlichen Streiters. Conferenzreden in der Charwoche 1882 in Prag gehalten. 3. Vereinsgabe des kath. Preßvereines. 8°. 81 Seiten. Prag Selbstverlag 1882.

Hettinger Dr. Fr. Die Wissenschaft betet. Predigt bei d. Feier des dritten Säcularf. der Univ. Würzburg. 8°. 19 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Hautcoeur Mgr. — Actes de sainte Pharaïlde. Lille. Desclée et Comp. 1882. P. 98 et CXXXIII.

— — Vie de sainte Pharaïlde. Ibid 1882. P. 36.

Hill. Die Geistlichen und Schullehrer im Dienste der Taubstummen. 3. verb. Aufl. nach d. Tode des Verf. besorgt v. Karl Oehlwein. 16°. 144 Seiten. Weimar Böhlau 1882.

Hirn Prof. Dr. J. Der Temporalienstreit des Erzherzogs Ferdinand von Tirol mit dem Stifte Trient. Nach archival. Quellen dargestellt. 8°. 146 Seiten. Wien in Comm. bei Carl Gerold's Sohn. 1882.

Janssen Joh. An meine Kritiker. Nebst Ergänzungen und Erläuterungen zu den drei ersten Bänden meiner Gesch. des deutschen Volkes. 8°. 227 Seiten. Freib. Herder. 1882.

*) Da es der Redaktion dieser Zeitschrift nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie von Zeit zu Zeit den Heften Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Kaufhold C. Stimmen über die confessionelle Schule zusammengestellt. 16°. 120 Seiten. Prag. Verl. des kath. Preßvereines. 1880.

Kerschbaumer Dr. Ant. Fastenpredigten eines Volksmissionärs. 16°. 359 Seiten. Brixen. Weger. 1882.

Klasen Dr. Franz. Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Beitrag z. Dogmengeschichte. 16°. 303 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Kihn Dr. Heinr. Der Ursprung des Briefes an Diognet. 8°. 168 Seiten. Freib. Herder. 1882.

König Dr. Arthur. Handbuch für den kathol. Religionsunterricht in den mittlern Klassen der Gymnasien und Realschulen. Zweite Aufl. 16°. 330 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Lamezan P. Jos. von. S. J. Die Vollkommenheiten Gottes. 18 Predigten herausgeg. v. P. Urb. Drecker S. J. 16°. 308 Seiten. Paderborn. Schöningh. .1882.

Ley Konr. Alb. Die Kölnische Kirchengeschichte im Anschlusse an die Gesch. der köln. Bischöfe und Erzbischöfe übersichtlich dargestellt. Erste Abtheil. 8°. 295 Seiten. Köln. Ahn. 1882.

Marquardt Dr. J. S. Cyrillus Hierosolymitanus Baptismi, Chrismatis, Eucharistiae mysteriorum interpres. 8°. 119 pag. Lipsiae. Peter. 1882.

Memoria sulla conversione dell' Alfabeto Glagolito nel latino pei libri liturgici slavi di rito romano. Edizione privata a guisa di manuscritto. Zara. Tip. Vitaliani e Tankovic. 1882. P. 46 in 8°.

Müller Dr. Karl. Göttliches Wissen und göttliche Macht des Johanneischen Christus. Ein Beitrag zur Lösung der Johanneischen Frage. 8°. 193 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Nock P. Fr. Jos. O. S. B. Leben und Wirken der gottsel. Mutter Maria Anna Josepha a Jesu Lindmayr, unbeschuhte Carmelitin im Dreifaltigkeitskloster zu München. Nach authent. Quellen bearb. 16°. 492 Seiten. Regensb. Pustet. 1882.

Patiß P. Georg S. J. Predigten auf die Feste von Heiligen. Vierte vom Verf. verbess. Aufl. Dritter Band d. Festpredigten. 16°. 438 Seiten. Innsbruck. Felic. Rauch. 1882.

Rituale Romanum Pauli V. Pontificis Maximi jussu editum et a Bened. XIV. auctum et castigatum: amplissima accedit Benedictionum et Instructionum appendix. 4°. XIII, 284 (114) et 6 pag. Tornaci Nervior. Societ. S. Joannis Evang. Desclée, Lefebure et Socior. 1882.

Sanguineti Sebastiano d. C. di G. La compagnia die Gesù e la sua legale esistenza nella chiesa. Risposta agli errori di G. L. Chaillot nel libro Pio VII. e Gesuiti con un appendice di documenti. Roma. pag. 279. CLXXIV. Alessandro Befani 1882.

Schleiniger Nikol. S. J. Die Bildung des jungen Predigers nach einem leichten und vollständigen Stufengange. Ein Leitfaden für Seminarien. Dritte Aufl. 16°. 391 Seiten. Freib. Herder. 1882.

— Muster des Predigers. Eine Auswahl rednerischer Beispiele aus dem homiletischen Schatze aller Jahrhunderte. Zum Gebrauche beim homilet. Unterr. und z. Privatgebrauche. 8°. 1016 Seiten. Freib. Herder. 1882.

Schneider Dr. Wilh. Der neue Geisterglaube. Thatsachen, Täuschungen und Theorien. 8°. 430 Seiten. Paderborn. Schöningh. 1882.

Stolz Alban. Vorläufiges für Rekruten 12°. 32 Seiten. Freib. Herder. 1882.

— Ein Gespräch mit armen Leuten. 32°. 12 Seiten. 2. Aufl. Das. 1882.

Tappehorn Ant. Erklärung und Predigtentwürfe zu den sonn- und festtäglichen Evangelien des kathol. Kirchenjahres. I. Theil. 3. und 4. Abth. bis Seite 750. 8°. Dülmen. Laumann'sche Verl.

Wedewer Herm. Lehrbuch für den kathol. Religionsunterricht in den obern Klassen höherer Lehranstalten. Erste Abtheil. Grundriß der Kirchengesch. Zweite Aufl. 16°. 128 XXIV. Seiten. Freib. Herder. 1882.

Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. Zweite Aufl. II. Band. Dreizehntes und vierzehntes Heft bis Beza. 400 Col. Freib. Herder. 1882.

Wiedemann Dr. Theod. Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns. Dritter Band. Die reformator. Bewegung im Bisth. Passau. 8°. 695 Seiten. Prag. Tempsky. 1882.

Ferner die Zeitschriften und Blätter:

ΑΝΑΤΟΛΗ. Σύγγραμμα περιοδικὸν ἐκδιδόμενον καθ' ἑβδομάδα. 'Εν 'Ερμουπόλει Σύρου. (Sira. Grecia.) *Ἔτος Β'.*, (1882), *ἀριθ.* 93—105.

Archiv für katholisches Kirchenrecht. Herausg. v. Dr. Vering. Mainz Kirchheim. 4 u. 5. 1882.

Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, recueil bi-mensuel paraissant sous la direction de MM. Duchesne, Ingold, Lescoeur, Thédmat. 3e année 4—6. Paris. Sauton 1882.

Die kathol. Bewegung. Redigirt v. Rody. 1882. Heft. 9—16. Würzburg. Wörl.

Divus Thomas, Commentarium Academiis et Lyceis Scholasticam sectantibus inserviens. Vinati Giovanni Red. resp. Piacenza, G. Tedeschi. 1882. III. 4—6.

Katolički Propovjednik. Uredjuje i izd. Hinko Hladáček, prisj. duh. stola i župn. u Gradištu (Zupanja). U Djakovu. 1882. VI. 8—14.

La ciencia cristiana, revista quincenal. Madrid. 1882. XXIII. 132—134.

La civiltà cattolica. Firenze, L. Manuelli. 1882. XXXII, (ser. XI.). Vol. X. quad. 769—775.

La controverse. Revue des objections et des réponses en matière de religion paraissant sous la direction de M. J. B. Jaugey. Lyon. Vitte et Perrussel. 3. Place Belcour 3e année. num. 41—46.

Les lettres chrétiennes. Revue d'enseignement, de philologie et de critique Directeur M. Cazageux. tom. V. n. 2. 3. Lille, Imprim. Desclée et Cie.

Literarischer Handweiser. Zunächst für das kathol. Deutschland. Herausg. u. redig. v. Dr. Franz Hülskamp. Münster, Theissing. 1881. 316—320.

Literarische Rundschau für das kathol. Deutschland. Herausg. von J. B. Stamminger. Freiburg, Herder. 1882. VIII. 7—9.

Luxemburger Sonntagsblatt. Red.: Dr. J. B. Fallize. Luxemburg, Hary. 1882. 28—40.

Monat-Rosen. Organ u. Eigenthum des Schweizer. Studentenvereines u. seiner Ehrenmitglieder. Red. v. B. Fleischlin u. F. Wicht. XXVI. 1881—82. I—VII.

Natur und Offenbarung. Organ zur Vermittlung zwischen Naturforschung und Offenbarung für Gebildete aller Stände. Münster, Aschendorff. XXVIII. 1882. 5—8.

Pastoral-Blatt der Diözese Münster, herausg. v. Funke, 1882. XX. 6—9.

Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart. Herausg. von Dr. M. J. Scheeben. Regensb., Pustet. 1882. 6—8.

Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Paris, Bur. du Polyb. 1882. Partie litt. XXXV. 1—3. — Part. techn. XXXVI. 6—8.

Précis historiques, mélanges religieux, littéraires et scientifiques. Bruxelles. A. Vromant. 1882. 7—9.

Quartalschrift, theologisch-praktische. Herausg. von den Prof. der Theol. zu Linz. 1882 3. Heft. Haslinger.

Religio, kath. egyházi s irodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Breznay Béla, k m.tud. egytemi ny. r. tanár. Budapest. Kocsi Sándor. 1882. XL. 24—50.

Revista Agustiniana esclusivamente redactada por PP. Agustinos. para uso de los alumnos de la misma orden (publica se el 5 de cadas mes). Vol. IV. 1—2. Valladolid, Cuesta 1882.

Revue catholique, red. par des Prof. de l'univers. de Louvain sous la direct. de Mgr. Namèche. Louvain, Ch. Peeters. 1882. 7—9.

Revue des sciences ecclésiastiques. publ. par des Prof. du collège théologique de Lille. Amiens, Rousseau-Leroy, — Paris, V. Lecoffre. 1882. 271—273.

Salzburger Kirchenblatt. Verantw. Red.: Dr. A. Gaßner, k. k. Prof. an der theol. Facultät. Salzburg, Oberer'sche Buchh. 1882. XXII. 25—38.

Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Freiburg, Herder. 1881. XX. 6—8.

Srce Isusovo. Službeni list za vrhbosansku nadbiskupiju. Odgovorni urednik: Ivan Göszl. U Sarajevu, zemaljska tiskara. 1882, I., 3—6.

Uj Magyar Sion. Egyházirodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Zádori János. Esztergom, Buzárovits. 1882. XIII. 7—9.

Wissenschaftliche Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner-Orden redigirt von P. Maurus Kinter O. S. B., Stiftsarchivar zu Raigern. Würzb., Wörl. 1882. Heft 3.

Zeitschrift für katholische Theologie.

Redigirt von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. H. Grisar, S. J.,
Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

VI. Jahrgang. I. Heft.

Inhalt:

Abhandlungen. Wieser, Ueber das letzte Motiv des Glaubens. S. 1.
Grisar, Jakob Lainez und die Frage des Laienkelches auf dem Concil von Trient. Mit einer ungedruckten Concilsrede von Lainez. II. (Schluß.) S. 39.
Bodewig, Der allgemeine Wesensbegriff der sieben Gaben des hl. Geistes nach der theologischen Summa des hl. Thomas. S. 113.

Recensionen. Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Marcus (Schäfer). S. 140. Kapellmann, Pastoralmedizin; Stöhr, Handbuch der Pastoralmedizin; Olfers, Pastoralmedizin (Noldin). S. 145. Bosen-Rheinstädter, Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner (Helfer). S. 153. Albertus, Die Sozialpolitik der Kirche (Kobler). S. 161. Kurz, Mariologie; Stamm, Mariologia (Hurter). S. 168. Dolama, Tractatus de justitia (Biederlack). S. 176. Rituale Roman. ed. 2. Pustet (Noldin). S. 179.

Bemerkungen und Nachrichten. Ueber den Einklang zwischen Bibel und Wissenschaft. S. 182. Ueber neuere Franziskus- und Franziskanerliteratur. S. 189. E. Bekker über und für Maria Stuart. S. 193. Die Concilienfeste in der orientalischen Kirche. S. 195. Analecta Bollandiana. S. 197. Verschiedenes. S. 198.

Literarischer Anzeiger.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Felician Rauch.
1882.

Ausgegeben am 1. Januar.

Jungmann, B., Tractatus **de Novissimis.** Editio secunda. 1874. 8°. 348 p. M. 3.30. — fl 1.98.

— — Tractatus **de Vera Religione.** Editio tertia. 1879. 8°. 260 p. M. 2.80. — fl. 1.68.

— — Tractatus **de Verbo incarnato.** Editio altera. 1874. 8°. 420 p. M. 3.60. — fl. 2.16.

Lancicius, N., S. J., Opusculum spirituale. De piis erga Deum et coelites affectibus, insinuatis in quaternis punctis meditationum pro singulis diebus totius anni. Novam edititionem curavit et textum recognovit Carolus Moser, presbyter Curatus in Pill. Cum Approbatione Rev. et Cels. Episcopi Brixinensis Joan. de Leiss. Oeniponte. Fel. Rauch. 1881. 8°. 508 pag. fl. 1.50. — M. 3.

Nacateni, Guilielmi, S. J., Coeleste Palmetum. Lectissimis pietatis exercitiis ornatum. Editio novissima. 1872. 16°. 488 p. M. 2.10. — fl. 1.26.

Nilles, N., S. J., **Selecta pietatis exercitia** erga Sacratissimum Cor Jesu et purissimum Cor Mariae 70 cr. v. a.

— — **Officium parvum SS. Cordis Jesu** 4 cr. v. a.

— — **Novem officia amoris erga SS. Cor Jesu** 4 cr. v. a.

— — **De Computo ecclesiastico** (Atrebati. Rousseau-Leroy) fl. 1.12 v. a.

Officium Hebdomadae sanctae. Ex Breviario Romano. Comitante translatione in lingua germanica. Cum Approbatione. 1857. 16°. 494 p. M. 3. — fl. 1.80.

— — **parvum** seu Horae canonicae in honorem **B. M. V.** Annexis orationibus quotidianis aliisque piis devotionibus unacum Officio Defunctorum Ex Breviario Rom. Comitante translatione in lingua germanica. Cum Approbatione Editio quinta. 1866. 32°. 540 p. M. 1.80. — fl. 1.08.

— — **parvum** de **SS. Nomine Jesu.** 1872. 12°. 44 p. 24 Pf. — 12 kr.

Perrone, J., S. J., **Praelectiones theolog.** de **Virtute Religionis** deque vitiis oppositis, nominatim vero de mesmerismi, somnambulismi ac spiritismi recentiori superstitione. Cum Autographo D. N. Pii IX., Pont. Max. 1866. 8°. 440 p. M. 4. — fl. 2.40.

Schneider, Jos., S. J., **Lectiones quotidianae** de Vita, Honestate et Officiis Sacerdotum et Clericorum. 1870. 8°. 768 pag. M. 4.20. — fl. 2.52.

— — **Manuale clericorum,** in quo habentur Instructiones asceticae liturgicaeque, ac variarum precum formulae. 1877. 16°. 736 pag. M. 4.20. — fl. 2.52.

Stentrup, F. A., S. J., **Praelectiones Dogmaticae.** Tractatus **De Deo uno.** (Liber Manuscriptus). 1880. 8°. 772 pag. M. 6. — fl. 3.

Thesaurus Resolutionum S. Congregat. Concilii quae consentanee ad Tridentinorum PP. Decreta aliasque Canonici Juris sanctiones prodierunt usque ad annum 1874 cum omnibus constitutionibus et aliis novissimis declarationibus SS. Pontificum ad causas respicientibus. Primum ad commodiorem usum ordine alphabetico concinnatus opera et studio W. Mühlbauer etc. 1875 — 78. 4°. Vol. 1. 1168 p. Vol. II. 1142 p. Vol. III. 1462 p. M. 105. — fl. 63.

Zeitschrift für katholische Theologie.

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. H. Grisar, S. J.,

Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

VI. Jahrgang. II. Heft.

Inhalt:

Abhandlungen. Ladenbauer, Wie wurde König Johann von England Vasall des römischen Stuhles? I. S. 201.
Bodewig, Der allgemeine Wesensbegriff der sieben Gaben des hl. Geistes nach der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin. II. S. 248.
Granderath, Die Nothwendigkeit der Offenbarung. S. 283.
Bickell, Ein alphabetisches Lied Jesus Sirach's. S. 319.

Recensionen. Weiß, David und seine Zeit (Seisenberger). S. 334. Hötzl, Jakob und Esau, Typik und Kasuistik (Bardenhewer). S. 338. Bickell, Carmina Veteris Testamenti metrice (Flunk). S. 340. Nilles, Kalendarium utriusque ecclesiae, tom. II. (Probst). S. 346. Gutberlet, Die Psychologie; Pesch, Das Weltphänomen; Heman, Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung (Wieser). S. 353. Grube, Johannes Busch (Ludewig). S. 366.

Bemerkungen und Nachrichten. Ein neues Fragment einer gallikanischen Weihnachtsmesse. S. 370. Ungedruckter koptischer Bericht über die Schwester des hl. Pachomius und ihre Klosterstiftung. S. 373. Die Schreibung Bonifatius bei den Orientalen. S. 375. Zur Charakteristik der heutigen Geschichtschreibung (Janssen — Baumgarten — v. Druffel). S. 376. Neuere Literatur über den hl. Thomas. S. 386. Garrucci's Storia dell' arte cristiana. S. 391. Zur Abwehr. S. 391.

Literarischer Anzeiger.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Felician Rauch.
1882.

Ausgegeben am 1. April.



Zeitschrift für katholische Theologie.

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. H. Grisar, S. J.,

Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

VI. Jahrgang. IV. Heft.

Abhandlungen. Grisar, Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit Constantins des Großen. S. 585.

Biederlack, Die Gewohnheiten gegen die Disziplinardekrete des Trienter Konzils. II. (Schluß.) S. 608.

Lehmkuhl, Kirchliche Jurisdiction und das Suppliren derselben. S. 659.

Denifle, Kritische Bemerkungen zur Gersen-Kempisfrage. I. S. 692.

Recensionen. Philipps, Lehrbuch des Kirchenrechtes (Biederlack). S. 719. J. M. S., Compendium des katholischen Eherechtes (Biederlack). S. 726. Bautz, Die Hölle (Hurter). S. 729. Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte (Grisar). S. 737. Alzog, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte (Grisar). S. 774.

Bemerkungen und Nachrichten. Zur Geschichte der Gesellschaft Jesu in Weißrußland. S. 776. Zur Wiener Kirchenväterausgabe. S. 782. Einige philosophische Novitäten. S. 783. Drei neuere Beiträge zur Evangelienfrage. S. 786. Eine tschechische Zeitschrift. S. 788. Beleuchtung eines Angriffes gegen die hebräische Metrik. S. 784.

Literarischer Anzeiger.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Felician Rauch.

1882.

Ausgegeben am 15. Oktober.

